RODRIGO DÍAZ MALDONADO





EL HISTORICISMO IDEALISTA: HEGEL Y COLLINGWOOD

ENSAYO EN TORNO AL SIGNIFICADO DEL DISCURSO HISTÓRICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

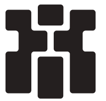
EL HISTORICISMO IDEALISTA: HEGEL Y COLLINGWOOD

ENSAYO EN TORNO AL SIGNIFICADO DEL DISCURSO HISTÓRICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Teoría e Historia de la Historiografía

11



RODRIGO DÍAZ MALDONADO

EL HISTORICISMO IDEALISTA: HEGEL Y COLLINGWOOD

Ensayo en torno al significado del discurso histórico



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 2010

Catalogación en la fuente Dirección General de Bibliotecas, UNAM

D16.8
D535 Díaz Maldonado, Rodrigo
El historicismo idealista : Hegel y Collingwood : ensayo en torno al significado del discurso histórico / Rodrigo Díaz Maldonado. – México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010
134 p.

ISBN 978-607-02-0879-9

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Contribuciones en la filosofía de la historia. 2. Collingwood, R. G., 1889-1943. 3 Historia – Filosofía. I. t.

Primera edición: 2010

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 México, D. F.
www.historicas.unam.mx
+52 (55) 5622-7518

ISBN 978-607-02-0879-9

Impreso y hecho en México

A Álvaro Matute,
en mínimo pago de una deuda inmensa

Índice

Agradecimientos

Ha pasado mucho tiempo desde que surgió la idea original de este trabajo. Desde ahí hasta su realización muchas personas me han apoyado, y no sólo en términos intelectuales.

Este trabajo sencillamente no existiría sin el apoyo y dirección de los doctores Álvaro Matute y Hayden White. A ellos, y a mi querido profesor Colin White (q.e.p.d.), debo, no sólo la realización de este trabajo, sino buena parte de mi formación como historiador y ser humano.

El resultado final sería mucho más deficiente de no ser por los comentarios, críticas y correcciones de las doctoras Evelia Trejo, María Rosa Palazón y Sonia Corcuera, y del doctor José Rubén Romero. Asimismo, agradezco a mis colegas del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tanto las personas como la institución me brindaron el apoyo necesario para realizar este trabajo.

En el terreno personal, agradezco en primer lugar a mi compañera, Rebeca Villalobos, quien con infinita paciencia y cariño revisó incontables veces mis manuscritos; a mi hermano, Rafael Díaz, quién incluso fue mi patrocinador ocasional; a mis amigos y compañeros, Leonardo Lomelí, Pedro Salmerón e Iván Valdez, quienes de distintas maneras me ayudaron a mejorar este trabajo. Mención especial merecen aquí mis queridos Alberto Sarmiento y Marisa Pérez, sin cuya amable, pero constante insistencia no habría llegado al punto final.

Agradezco también a mi ayudante, Gustavo Martínez, quien me descargó de algunas de las más pesadas tareas de la docencia, y comentó conmigo muchos temas de este trabajo. Por último, he de reconocer el esfuerzo y dedicación de Israel Rodríguez en la preparación y corrección final del manuscrito.

Agradecimientos

Ha pasado mucho tiempo desde que surgió la idea original de este trabajo. Desde ahí hasta su realización muchas personas me han apoyado, y no sólo en términos intelectuales.

Este trabajo sencillamente no existiría sin el apoyo y dirección de los doctores Álvaro Matute y Hayden White. A ellos, y a mi querido profesor Colin White (q.e.p.d.), debo, no sólo la realización de este trabajo, sino buena parte de mi formación como historiador y ser humano.

El resultado final sería mucho más deficiente de no ser por los comentarios, críticas y correcciones de las doctoras Evelia Trejo, María Rosa Palazón y Sonia Corcuera, y del doctor José Rubén Romero. Asimismo, agradezco a mis colegas del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tanto las personas como la institución me brindaron el apoyo necesario para realizar este trabajo.

En el terreno personal, agradezco en primer lugar a mi compañera, Rebeca Villalobos, quien con infinita paciencia y cariño revisó incontables veces mis manuscritos; a mi hermano, Rafael Díaz, quién incluso fue mi patrocinador ocasional; a mis amigos y compañeros, Leonardo Lomelí, Pedro Salmerón e Iván Valdez, quienes de distintas maneras me ayudaron a mejorar este trabajo. Mención especial merecen aquí mis queridos Alberto Sarmiento y Marisa Pérez, sin cuya amable, pero constante insistencia no habría llegado al punto final.

Agradezco también a mi ayudante, Gustavo Martínez, quien me descargó de algunas de las más pesadas tareas de la docencia, y comentó conmigo muchos temas de este trabajo. Por último, he de reconocer el esfuerzo y dedicación de Israel Rodríguez en la preparación y corrección final del manuscrito.

Prólogo

Rodrigo Díaz Maldonado pertenece a la generación que inició su formación profesional en la última década del siglo XX y la culminó en la primera del XXI. Esto puede significar muchas cosas en el campo de la teoría y la filosofía de la historia. Alrededor de esos años han soplado los vientos de los giros lingüístico y hermenéutico, la decadencia marxista, la crítica y revisión de *Annales* y, sobre todo, la búsqueda de asideros provenientes de la relectura de todo lo que pueda sustentar nuevas bases, firmes, para la epistemología de la historia. Frente al consumismo teórico que desecha, como productos perecederos, las propuestas en boga que dejan de estarlo, surge una apertura hacia la revisión de las herencias cuyo sentido se actualiza. Así, Rodrigo Díaz Maldonado, formado en la tradición germano-hispano-mexicana, asimila el revisionismo anglosajón de Hayden White y con todo ese instrumental procede al análisis de dos pilares del pensamiento historiográfico: Hegel y Collingwood.

Con ello, la teoría de la historia producida en nuestros medios reclama para sí una posición que lo lleva a plantear con rigor y seriedad la necesidad de relecturas frescas y rigurosas con vista a fortalecer la reflexión sobre el sentido y significado del quehacer histórico. En esta actividad hay mucho de auténtica interdisciplina. Historiador de formación, como lo fue O'Gorman o como lo es White, desde la historia se atreve a abordar temas antes reservados a los filósofos, los cuales, sin embargo, han desdeñado o ignorado el trabajo teórico de los historiadores. Éstos, en su mayoría, se mantienen secularmente al margen de la reflexión, por lo cual, en nuestro medio como en el mundo, ha surgido una minoría de cultivadores de temas de teoría y filosofía de la historia, disciplinas revitalizadas a nivel internacional que asimilan y proyectan las valiosas herencias que han legado al mundo grandes pensadores como Isaiah Berlin, Raymond Aron y, antes que ellos, José Ortega y Gasset, Benedetto Croce y el propio Robin George Collingwood, cuyos libros han encontrado en Rodrigo

Díaz a uno de sus más acuciosos lectores. Obviamente, la obra de los mencionados no sería lo que llegó a ser si no hubiera partido de Hegel, el más genial pensador decimonónico que trató estos temas y trazó rutas imposibles de ignorar en torno al tema del significado del discurso histórico, materia de la que se ocupa este libro que propone como marco referencial al historicismo idealista, corriente a la que adscribe con justeza a los mencionados Hegel y Collingwood.

Huelga decir que no se trata propiamente de una historia de las ideas que exponga el pensamiento de los dos filósofos de la historia; se trata de problematizar sus ideas para, a partir de ellas, buscar y encontrar cómo se dan significados al discurso histórico. No obstante, en lo que tiene de aquélla, se advierte una necesaria asimetría en el tratamiento, según lo demanda cada uno de los autores, ya que sobre Hegel hay plétora bibliográfica, y si bien la que existe sobre Collingwood no es escasa, no puede compararse con la del alemán. Lo notable, en el caso, es el seguimiento puntual de obras del británico que no habían sido exploradas por autores de lengua española, y que por ello coloca a este libro en un rango notable. Otro rasgo más es la construcción del puente que va del profesor de Berlín al de Oxford. Si bien, por ejemplo, no hay un espacio específico dedicado a Wilhelm Dilthey, su peso gravita como el gran eslabón entre los dos pensadores estudiados.

Buen lector de Poe, Rodrigo Díaz Maldonado le hace honor al dejar un final abierto en consonancia con la gran aportación literaria del gran escritor estadounidense. La indagación sobre el problema de lo que le da significado y sentido al discurso histórico concluye sólo parcialmente. Hay todavía mucho que explorar. La prudencia aconseja dejarlo en donde se queda, pero el autor, y es de esperarse que el lector, comprende que se tiene que avanzar con las obras de otros autores anteriores y posteriores a los tratados. Con este libro se fortalece la tradición del cultivo de estos temas en lengua española.

Un detalle más. Este libro obtuvo mención honorífica en el Premio Edmundo O'Gorman que otorga el Instituto Nacional de Antropología e Historia anualmente. ¿Por qué no el premio mismo? El lector convendrá acerca de la miopía del jurado. Declarar desierto un premio y condescender a otorgarle una mención a éste habla mucho de la miseria que aqueja a los medios académicos.

Álvaro Matute
Pascua de 2009

Nota introductoria

El presente ensayo es una exploración sobre el tema de la conciencia histórica a través del pensamiento de dos importantes filósofos: G. W. F. Hegel y R. G. Collingwood. Pese a que la expresión "conciencia histórica" es en extremo frecuente, no está de más aclarar qué significa en el contexto de este trabajo, pues es muy fácil incurrir en confusiones o imprecisiones cuando se usan conceptos tan familiares. Diré, en primer lugar, que por conciencia histórica entiendo la relación que los hombres guardan, o creen guardar, con su pasado. Esta relación se encuentra implícita en todas las producciones humanas, pues todo acto creador es un resumen de la actividad vital total del agente que lo realiza, y los hombres, desde siempre, han establecido diversas formas de relacionarse con el pasado. La conciencia histórica es producto de una multitud de factores y combinaciones de todo género y forma: sociales, económicas, psicológicas… en resumen, históricas. Es, por definición, cambiante y movediza, y conocer su forma en un momento determinado nos permite conocer las motivaciones y los impulsos vitales más profundos de un pueblo, un grupo social o un individuo. Nos permite también conocernos a nosotros mismos, pues la conciencia histórica de hoy, fragmentada y heterogénea, no surgió de la nada un buen día, sino que se forjó en el violento intercambio entre la tradición heredada y las transformaciones constantes del mundo que nos rodea.

Ahora bien, la conciencia histórica también se manifiesta de forma explícita en todas aquellas producciones que hablan directamente del pasado. En otros tiempos se trató de mitos, leyendas, teodiceas, cosmologías, productos todos de distintas formas de conciencia histórica que explicaban el devenir, y el mundo circundante (humano y divino), al establecer algún tipo de relación entre el presente y el pasado. En la actualidad, y desde hace más o menos doscientos años, nuestra cultura satisface, por lo menos en parte, su necesidad de explicarse el mundo, de rendirse cuentas de su pasado, a través de la

historia como disciplina profesional, es decir, a través de un discurso institucionalizado que posee lineamientos, convenciones y normas relativamente estrictos, que permiten su transmisión, reproducción y evaluación. Sobra decir que esos parámetros también son cambiantes, pero, por mucho que se hayan modificado en los últimos dos siglos, siguen siendo reconocibles ciertos anhelos o pretensiones: la búsqueda de la verdad y el aumento del conocimiento; el afán por lograr la imparcialidad y, al final pero no al último, la preocupación por justificar la utilidad social de la historia. Ciertamente, el alcance y sentido concreto de tales aspiraciones han cambiado enormemente a lo largo de los años. Es innegable, sin embargo, que sus primeras formulaciones sistemáticas vieron la luz durante el siglo XIX y sufrieron una de sus más importantes transformaciones a principios del siglo XX. Artífices de este proceso fueron, indudablemente, las filosofías de Hegel y Collingwood.

Ambos autores son, casi sobra repetirlo, figuras representativas de una forma de filosofía y de un tipo de pensamiento, que podría denominarse historicismo idealista dialéctico, de no ser porque semejante nombre más que aclarar, oscurece. Digamos mejor que la filosofía de Hegel influyó en casi todos los ámbitos del pensamiento decimonónico europeo y que, si bien el sistema no sobrevivió a su autor por muchos años, la imagen que del mundo y de la historia se contiene en su obra sigue siendo representativa de una de las etapas más productivas y estimulantes del pensamiento occidental. Casi un siglo después, la filosofía de Collingwood, en más de un sentido hegeliana, ocupó un lugar semejante, convirtiéndose en uno de los principales ingredientes de la reflexión teórica sobre la historia, desde los años cuarenta hasta la fecha. La proximidad, impregnada sin embargo de profundas divergencias, entre estas dos filosofías, así como su actual influencia en el campo de la teoría de la historia, son algunos de los elementos que justifican la elección de estos autores. Otro factor, quizá más importante, fue que ambos autores abordaron directamente el problema del significado de la historia, tanto en sentido especulativo como analítico. En otras palabras, para ambos la historia es una realidad efectivamente acontecida, con un propósito y un sentido, pero que su forma y contenidos dependen, irreductiblemente, de los sujetos que la estudian. Así, los dos combinaron la reflexión metafísica sobre el pasado con el análisis

epistemológico del discurso histórico. En la actualidad, esta convergencia de intereses prácticamente ha desaparecido. Este trabajo pretende mostrar, por lo menos en parte, que es muy difícil mantener una separación tajante entre ambas esferas, y que toda reflexión sobre el *cómo* del discurso histórico está siempre acompañada de ciertas nociones acerca del *qué*.

Es en virtud de lo anterior que este ensayo se compone de tres capítulos. El primero es una larga introducción, no al tema, sino al problema. Allí se estudian los procesos de generación de significado en el discurso histórico, procesos que se vinculan, obviamente, con la tradición cultural de occidente y poseen, por decirlo así, su propia historia. No intenté contarla de nuevo, sino simplemente mostrar cómo, en distintos momentos históricos, son perceptibles ciertas pautas o patrones que permitían transformar los hechos inconexos, dados en el flujo de la experiencia y en la memoria individual y colectiva, en unidades significativas, en todos compuestos que indican la naturaleza del pasado: su propósito último, su funcionamiento y, en consecuencia, la estructura del presente y del porvenir. Llamé a esas pautas «ideas *a priori*» o «presuposiciones absolutas». Estas ideas se presentan históricamente de distintas maneras, constituyendo diversas modalidades de lo que podría denominarse metafísica del pasado. No es éste el lugar para profundizar, pero sí puedo decir que, en relación con el pasado, las «presuposiciones absolutas» se construyen sobre la base de cómo se entiende la relación que guarda lo nuevo, lo que se presenta a la experiencia en el transcurso de la vida, con aquello que se considera importante o significativo del pasado. Por lo tanto, lo primero que había que hacer era discutir y analizar el concepto mismo de significado y la relación que éste guarda con el concepto de repetición. Las diferencias en cuanto al contenido de dichos conceptos en distintos periodos históricos me permitieron formular una tipología de las formas que se han empleado para dotar de significado al acontecer: a saber, significación por repetición de arquetipos; significación por inmortalidad; y significación por repetición tipológica. Cada uno de estas formas corresponde, *grosso modo*, al pensamiento de los pueblos arcaicos, al pensamiento greco-romano y al pensamiento bíblico, respectivamente. Para su formulación me apoyé en distintos planteamientos provenientes de la historia de las religiones (Mircea Eliade), de la

filosofía (Hanna Arendt) y la crítica literaria (Northrop Frye). Se comprende que sus contenidos específicos son demasiado complejos como para reseñarlos en este espacio. Sin embargo, sí puedo mencionar cuál es el papel que ocupan en la argumentación de este ensayo. La hipótesis central es que sus mecanismos de producción de significado son profundamente resistentes al paso del tiempo y que, lejos de desaparecer, sólo se transforman, interiorizándose para formar parte de la conciencia histórica contemporánea. Pasan, pues, de ser una expresión de la metafísica del universo a ser componentes indispensables de la epistemología del discurso histórico.

Los siguientes dos capítulos son, por lo tanto, expedientes para constatar ese tránsito. Había que mostrar cómo, en los discursos históricos de Hegel y Collingwood, operaban patrones de generación de significado muy antiguos. En ambos es posible encontrar, claro está que modificadas, huellas de un progresivo abandono de la metafísica en pos de la epistemología, pero en ese camino siguieron operando las presuposiciones absolutas: la idea de que el pasado es algo significativo, que tiene un propósito y una dirección, les resultó irrenunciable. El procedimiento de análisis fue, por necesidad, distinto para cada caso. Con Hegel, procuré mostrar, en primer lugar, cómo funcionaba su filosofía de la historia, es decir, cuál era el relato, la articulación narrativa que le permitía hablar de la historia universal como un único y racional proceso dialéctico. Después, exploré los principios epistemológicos subyacentes a ese relato y, por último, cómo esa epistemología era concordante con la tipología bíblica, lo que se logró por medio del estudio del uso de personajes y eventos clave en el desarrollo de la historia universal, y de las herramientas retóricas usadas por Hegel para caracterizarlos.

Collingwood, por su parte, presentaba problemas muy distintos, pues su filosofía de la historia no posee, a simple vista, el carácter narrativo y especulativo de la de Hegel. Por el contrario, los textos más conocidos de Collingwood evitan abiertamente lidiar con el problema de la metafísica, dedicándose por completo a la epistemología del conocimiento histórico. Pero la preocupación metafísica era una constante, que asomaba aquí y allá en la forma de oscuras aseveraciones, muy extrañas en un autor normalmente tan claro. La respuesta vino en el análisis de una obra poco conocida, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, en donde Collingwood perfila su sistema filosófico o,

por lo menos, la aspiración de un sistema filosófico. En esta obra es posible encontrar una historia, el relato del surgimiento de las distintas formas de experiencia humana (arte, religión, ciencia, historia y filosofía) y cómo se articulan entre sí a través de un riguroso proceso dialéctico. En otras palabras, lo que Hegel hizo para la historia misma, Collingwood lo llevó a cabo para la conciencia humana y su relación con el mundo: la dotó de una historia racional, que marcha en un único proceso y que, por lo mismo, era significativa. Este hallazgo permitió una reevaluación de la epistemología de Collingwood, que si bien no resuelve en absoluto los problemas de la actual conciencia histórica, sí es consonante con su propio sistema filosófico, mismo que forma parte de una de las tradiciones más importantes del pensamiento occidental: el historicismo.

Por otra parte, pese a la gran semejanza existente entre ambos autores en cuanto a la producción del significado, pues para los dos es significativo aquello que contribuye al desarrollo del proceso dialéctico, también es posible advertir marcadas diferencias que nos hablan de las transformaciones de la conciencia histórica. Por mencionar sólo un par de ejemplos, diré que en Collingwood ya es posible advertir la presencia de la relatividad y, en consecuencia, una renuncia, por lo menos parcial, a la aspiración de alcanzar el conocimiento absoluto, renuncia por completo impensable para Hegel. También han cambiado el lenguaje y la expresión, pues lo que en Hegel se presenta como una afirmación literal, es decir, como una representación exacta del proceso histórico en su conjunto, es en Collingwood sólo una metáfora, útil para representar la realidad en un momento dado, pero condenada a desaparecer.

Sólo me resta añadir que el trabajo está, de alguna manera, inconcluso. Es un ensayo exploratorio, pues para poder afirmar algo más concluyente en torno a la naturaleza de la actual conciencia histórica sería necesario analizar, por una parte, a un autor contemporáneo, como Hayden White o Frank Ankersmit, para así poder evaluar satisfactoriamente los cambios y las continuidades, los elementos que permanecen y los que se han desvanecido. Por otra parte, es necesaria una investigación de largo alcance sobre la naturaleza del historicismo europeo, por lo menos en lo que se refiere a sus autores más destacados. Con esto sería posible entender con mayor profundidad la naturaleza de los retos que hoy enfrenta la

conciencia histórica, hija en parte del historicismo, y que actualmente se debate entre la desaparición (el pasado nada significa) y la supervivencia en forma de ideología (el pasado significa lo que buenamente se quiera). En ello sigo trabajando.

Una última aclaración sobre el método. Este trabajo no pretende agotar la discusión sobre los autores que aborda. Entre otras cosas porque eso no es posible y, si lo fuera, excede en mucho mis capacidades. La bibliografía existente sobre el tema es tan admirablemente vasta que, desde el principio, hube de renunciar a cualquier pretensión de exhaustividad. Por ello me centré en el análisis de obras fundamentales, por su contenido e influencia. Si esto puede resultar insatisfactorio para muchos, pido que se recuerde que la tesis no es sobre Hegel o Collingwood, sino sobre la conciencia histórica en general y los problemas que surgen al objetivarla en el discurso. Ésta es mi única defensa precautoria. Si cumplí o no con mi objetivo, será el lector quien lo decida.

Dotando de significado al acontecer

"What is the meaning of it, Watson?" said Holmes, solemnly, as he laid down the paper. "What object is served by this circle of misery and violence and fear? It must tend to some end, or else our universe is ruled by chance, which is unthinkable. But what end? There is the great standing perennial problem to which human reason is as far from an answer as ever."

Sir Arthur Conan Doyle,
The Adventures of Sherlock Holmes

El concepto de significado y las ideas a priori

No fue Sir Arthur Conan Doyle —ni por supuesto su célebre creación— el primero en preguntarse por el significado, el sentido o la finalidad de la acciones humanas en un contexto más amplio. Resulta evidente por el epígrafe que Holmes pudo haber sido un excelente detective, pero era un pésimo filósofo de la historia. La razón humana ha sido capaz de responder, más de una vez, a la pregunta sobre el significado de la historia, y lo ha hecho de múltiples maneras. ¿Qué otra cosa son, si no respuestas a esa pregunta, los grandes sistemas mitológicos, teológicos y filosóficos de los que nos venimos sirviendo desde hace siglos, por lo menos en Occidente, para comprender y de ser posible explicar el mundo que nos rodea? Quizá la solemnidad de Holmes se deba a una vaga conciencia de que los acontecimientos humanos requieren, para significar, de un marco más amplio cuyas dimensiones no alcanza a vislumbrar. Pues en efecto, tomados por separado, los acontecimientos sólo pueden producir desesperanza, melancolía profunda, y todo gracias a su extraordinaria carencia de sentido. En palabras de Hegel:

> Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar.[1]

Tampoco fue Hegel, sin embargo, el primero en notar esta peculiar melancolía que surge al contemplar el teatro de las acciones humanas. Antes que él, Kant y, antes aun, Vico, hablaron de la falta de sentido de las acciones humanas por sí mismas. Kant la llamó *trostlose Ungefähr*, fortuitud desconsolada, y se quejó de ella con una amargura similar a la de Hegel.[2]

Frente al terrible espectáculo de la historia, poblado de locura, vanidad y muerte, donde nada permanece, no es de extrañar que la melancolía se apodere del ánimo de los filósofos. Es, por lo tanto, impostergable encontrar una salida, una urdimbre que permita entrelazar lo disperso, dotar de significado a lo que de otra forma sería pura sinrazón. Semejante pregunta no puede encontrar una respuesta sencilla. Pero ¿cómo encontrar lo perenne, el diseño o estructura ordenadora de aquello que, por definición, es evanescente? ¿Existe tal cosa como un plan, como una trama cósmica? Y si no existe ¿qué queremos decir cuando hablamos de significado? Por supuesto que este ensayo no pretende satisfacer tales cuestiones, pero la búsqueda sigue siendo hoy igual de perentoria que hace cien o dos mil años. Por lo tanto, comenzaré con aquello que sí está en mi poder intentar, es decir, con una tipología de las posibles respuestas para escapar a la melancolía, al horror ante el abismo de la historia.

Ahora bien, enunciar un propósito siempre es más fácil que llevarlo a cabo. Como ya dije, las respuestas son muchas, por lo cual un recuento de carácter histórico sería prácticamente inagotable. Se impone, pues, otro criterio de ordenación, de naturaleza más bien

[1] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., p. 80.

[2] "One cannot suppress a certain indignation when one sees men's actions on the great world-stage and finds, beside the wisdom that appears here and there among individuals, everything in the large woven together from folly, childish vanity, even from childish malice and destructiveness. In the end, one does not know what to think of the human race, so conceited in its gifts". Emmanuel Kant, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merril Educational Publishing, 1979, p. 12.

lógica, que permita englobar la respuestas en un grupo manejable de categorías. Lo anterior se puede lograr si mostramos, en primer lugar, cómo se configuran y cuál es la estructura de dichas respuestas, ya que, pese a que sus contenidos son múltiples, sus formas no son infinitas. Para ello, sin embargo, es necesario aclarar un poco tanto los conceptos de significado y de repetición, como la relación que creo existe entre ellos. Comencemos por el significado.

El concepto de significado es, curiosamente, bastante vago e impreciso. Resulta claramente distinto hablar del «significado» de un término o de una palabra, que del «significado» de una acción o proceso. Normalmente, podemos afirmar con cierta confianza que sabemos cuál es el significado de, por ejemplo, la palabra «epistemología», e incluso de oraciones o frases más complejas. Pero cuando hablamos de cosas como "el significado de la vida", "el significado de la historia" o "el significado de la Conquista de México", aunque podemos saber más o menos bien qué es lo que queremos decir, nos cuesta mucho trabajo alcanzar una definición precisa. Esto se debe, creo yo, a que afirmaciones como éstas, más que contener una información relativamente específica, como en el caso de «epistemología», encubren una pregunta. En realidad, pueden carecer por completo de un contenido, salvo el estrictamente semántico-léxico, en cuyo caso el significado muere en la enunciación, o pueden efectivamente implicar una respuesta a la pregunta por ellas planteada. Por ejemplo, para Edmundo O'Gorman, el sentido de una acción está íntimamente vinculado con su determinación ontológica, la cual surge a través de la interpretación:

> lo esencial al respecto consiste en reconocer que cualquier acto, si se le considera en sí mismo, es un acontecimiento que carece de sentido, un acontecimiento del que, por lo tanto, no podemos afirmar lo que es, es decir, un acontecimiento sin ser determinado. Para que lo tenga, para que podamos afirmar lo que es, es necesario postularle una intención o propósito. En el momento en que hacemos eso, en efecto, el acto cobra sentido y podemos decir lo que es; le concedemos un ser entre otros posibles. A esto se llama una interpretación, de suerte que podemos concluir que interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención.[3]

[3] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 2a. ed. aumentada y corregida, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 195 p., p. 43.

Vemos en la cita que el término «sentido» (aquí sinónimo de significado), sirve para designar una operación que, en cierta medida, involucra algo más que la mera asociación de un *signo* con su referente.[4] En este caso, el ser mismo de las cosas es producto de una atribución de significado y no un contenido esencial o inherente. Claro que no todo el mundo piensa igual, sin embargo, por lo común es una operación de este tipo la que tienen en mente los historiadores o filósofos de la historia cuando hablan de «significado». Tal connotación del término está, pues, estrechamente relacionada con conceptos como «fin», «finalidad», «propósito», «intención», etcétera; conceptos que inmediatamente nos remiten a una esfera mayor. En otras palabras, cuando alguien dice algo como "el significado de la Conquista de México es…", lo que está haciendo es postular un propósito o finalidad al acontecimiento en cuestión, primero, inscribiéndolo en la esfera mayor denominada "Historia de México" o "Historia Universal" y, segundo, dotándolo de un contenido específico: "…el de haber contribuido al desarrollo progresivo de la humanidad" o, si se prefiere, "…el de un injustificado genocidio", dependiendo de las inclinaciones ideológicas del emisor. Para Arthur C. Danto, este uso del término implica que "Hemos de concebir los acontecimientos como dotados de «significado» mediante referencia a una estructura temporal más amplia de la que son componentes", del mismo modo que concebimos los episodios de una novela o pieza literaria como inscritos en una totalidad mayor. Cabe señalar, antes de examinar con mayor cuidado esta sugerencia, que tanto Arthur C. Danto como Karl R. Popper consideran que dicha concepción —por completo válida en el caso de la literatura y de las obras de historia *convencionales*— es justamente la que produce la inviabilidad de las filosofías especulativas de la historia, pues el significado de un episodio cualquiera —histórico o ficticio— sólo puede conocerse *a posteriori*, es decir, cuando conocemos la totalidad de la que forma parte, información esta última de la que carecemos por completo cuando nos enfrentamos a la historia entendida como

[4] Existe una amplia discusión en torno al uso de los conceptos «sentido» y «significado». En el presente trabajo se utilizan como sinónimos, es decir, como aquello que el emisor ha querido expresar, según la tradición retórica, o bien como el concepto o la idea evocada en quien percibe un signo lingüístico, según Saussure. Véase Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 8a. ed., México, Editorial Porrúa, 1998, 520 p.

lo hacen los filósofos especulativos de la historia, a saber, como un conjunto que abarca no sólo el pasado sino la totalidad del tiempo.[5] Más adelante nos enfrentaremos a este problema, por lo pronto avancemos un poco más por el camino apenas insinuado.

Es casi un lugar común en los estudios literarios y hermenéuticos afirmar que un texto jamás se revela por completo a la primera lectura. En términos un poco más concretos, esto se traduce en que sólo podemos apreciar el significado de un acontecimiento determinado en el momento en que somos capaces de relacionarlo con la totalidad a la que pertenece, es decir, cuando podemos determinar si contribuye o no al desarrollo de un argumento o de una trama. En la práctica, esto funciona como un mecanismo de repetición: no se trata solamente de repetir la lectura, sino de un ejercicio en el que repetimos el todo sobre cada una de sus partes, evaluando el significado de cada una. Nada, pues, tiene sentido en aislamiento. Pero, ¿funciona del mismo modo la historia, entendida ésta como forma de conocimiento? Si la historia es, como afirman algunos, un estudio sobre lo individual, sobre lo único e irrepetible, ¿cómo es que podemos hablar de sentido? ¿Cómo, en fin, se puede encontrar o dar significado a algo absolutamente original, que no existió antes y no existirá después? A simple vista queda claro que estas preguntas, estrictamente de carácter epistemológico, apuntan hacia afuera de ellas mismas, pues aquí cualquier respuesta que se pretenda ofrecer sobre el *cómo* conocemos, implica, necesariamente, una idea de *qué* es aquello que decimos conocer. No creo, por tanto, que sea posible formular cualquier afirmación gnoseológica sobre el pasado si no se cuenta con lo que José Gaos denominó, en un texto ya clásico, ideas *a priori*.[6] De lo anterior no se sigue, claro está, que sea absolutamente necesario un planteamiento plenamente consciente y explícito de tales ideas. Como diría Ortega y Gasset, al igual que nuestras creencias, simplemente están ahí, aunque no nos demos cuenta. Son, pues, la base sobre la cual se articula cualquier conocimiento, sin

[5] Arthur C. Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, traducción de Eduardo Bustos, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989, 155 p., p. 29-52.

[6] José Gaos, "Notas sobre la historiografía (1960)", en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 208 p. (SepSetentas, 126), p. 66-93.

importar qué tan científico pretenda ser.[7] Dicho de otro modo, el «significado» que un determinado discurso atribuya a la historia dependerá de, y variará proporcionalmente con, el tipo de ideas *a priori* que lo sustenten. Lo anterior no es precisamente una novedad, pero un ejemplo puede dejarlo más en claro. Consideremos uno de los pocos textos que Kant dedicó a su idea de la historia.[8] *Grosso modo*, en él Kant nos muestra a la historia como el proceso, diseñado por la Naturaleza, dentro del cual el hombre desarrolla hasta el máximo su capacidad esencial, la razón. La Naturaleza, en su infinita sabiduría, ha dotado a todas las criaturas de ciertas peculiaridades o características distintivas. En el caso del hombre esa característica es la razón pero, a diferencia del resto de los seres, tal cualidad es tan vasta que no alcanza su pleno desarrollo en el transcurso de la vida del individuo, por lo cual el desarrollo se transforma en un proceso acumulativo que comprende a la totalidad de las generaciones humanas. De este modo, el significado de la historia es, justamente, el del progresivo desarrollo, siempre hacia mejor, de la razón humana. Semejante argumento es impecable siempre y cuando compartamos la idea *a priori* que lo sustenta, es decir, la idea de la Naturaleza como entidad suprahistórica dotada de intenciones y propósitos y poseedora de los medios para llevarlos a cabo. En caso contrario el argumento es insostenible. Sin embargo, su opuesto casi perfecto, la diatriba de Nietzsche en contra de la humanización de la Naturaleza ("allí no hay quien mande, ni quien obedezca, ni quien refrene", *La gaya ciencia*, parágrafo 109), está igualmente sostenido en una idea *a priori*: la muerte de Dios.

El objetivo del ejemplo anterior no es el de señalar un supuesto error en el pensamiento de Kant o Nietzsche. No es mi intención el demostrar la validez o invalidez de las ideas *a priori*. Me interesa mostrar su presencia, o mejor aún, su omnipresencia. Puede decirse que constituyen algo así como el armazón de la conciencia humana, por lo menos del hombre occidental; son las herramientas que nos permiten, en primerísima instancia, dotar de significado al flujo de la experiencia.

[7] José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 6a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1956, 209 p. (Colección Austral, 151), p. 36.

[8] Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p., p. 39-65.

Ahora bien, existen muchos niveles en lo relacionado con las multicitadas ideas *a priori*, que pueden ser de carácter ideológico (que aquí se entiende como aquellas ideas no cuestionadas en torno a la naturaleza y conformación de la sociedad y su proyección hacia el futuro), moral (en el sentido de lo que se *cree* que está bien o está mal en un contexto determinado), estético y epistemológico. Por ejemplo, ya en el terreno de la práctica, yo puedo elegir elaborar una historia social de, por decir algo, la Revolución Mexicana. Esta elección implicará toda una serie de restricciones y obligaciones posteriores, como la selección de determinado tipo de fuentes y la delimitación temporal del tema (resultaría difícilmente aceptable una historia de este tipo que iniciara en 1910, no siendo necesariamente así en el caso de una historia política). Hasta aquí todo va bien. El problema empieza a complicarse cuando caemos en la cuenta de que mi elección original se desprende de la creencia de que es precisamente lo social aquello que es más digno de estudiarse del periodo en cuestión, pues es evidente que si no creyera esto elegiría otro tema. Y si yo soy capaz de creer tal cosa es porque considero que es la sociedad (sin importar la definición que utilice del término) la encargada de *hacer* la historia, su personaje principal. Surge así la contraposición entre la sociedad y el individuo, pues al elegir lo social estoy implícitamente rechazando las concepciones de la historia como algo que hacen los individuos (o grandes hombres o héroes, al estilo de Carlyle). Independientemente de la enorme cantidad de implicaciones éticas e incluso políticas que esto supone, es posible afirmar que semejante rechazo puede o no ser muy meditado y consciente y basarse en información y datos muy precisos, pero en última instancia es perfectamente arbitrario, al igual que la visión opuesta sobre la preponderancia de los héroes. Pues para poder elegir entre una y otra perspectivas sobre sólidas bases epistemológicas, yo tendría que conocer el significado de la historia en su conjunto, lo que me permitiría saber, sin ningún género de dudas, quién es el verdadero actor de la historia. Pero da la casualidad de que yo no cuento con semejante conocimiento, por lo que resulta que ambas perspectivas son estrictamente inconmensurables. Podría objetarse aquí que la solución radica en un punto medio que tome en cuenta tanto lo social como lo individual, evitando así todos los problemas anteriores. No obstante, una rápida reflexión sobre este punto nos

dirá que con dicha solución no se cancela la posibilidad de un tercer agente en disputa encargado de hacer la historia (Dios, por ejemplo), con lo cual el problema sigue tan lozano como al principio.

Pese a todo lo anterior, permanece sin explicar el hecho de que, efectivamente, los historiadores realizan elecciones del tipo señalado y son totalmente capaces de elaborar historias sociales, solventes y satisfactorias, de la Revolución Mexicana. La explicación de este fenómeno radica en que los historiadores, de manera imprecisa, de hecho *sí* poseen alguna idea en torno al significado total de la historia, aunque no se trate de una visión perfectamente acabada o articulada en todos sus detalles. Es más, ni siquiera tiene que ser formulada o enunciada, ni pensada conscientemente, ni muchísimo menos universalmente compartida. Es decir, cuando decido realizar una historia social es porque en el fondo yo creo que la historia en primer lugar la hacen los grupos sociales, antes que los individuos; que dicha historia tiene una cierta dirección que puede ser distinguida y trazada (progreso, retroceso, avance hacia la igualdad o hacia la desigualdad, etcétera) y que dependiendo de ese movimiento el presente se articula de tal o cual manera y el futuro será promisorio o desastroso. En otras palabras, poseo una idea del significado no sólo del pasado sino de la totalidad del tiempo. Lo anterior me vincula, por necesidad, a aquella actividad que Danto denominó filosofía especulativa de la historia, y que, como ya se dijo, él supone imposible. El error de Danto consiste en pensar que yo puedo hablar del significado de los acontecimientos pasados (la Revolución Mexicana, por ejemplo) por tratarse de hechos consumados, de los cuales conozco su principio y su final, pero olvidando que incluso la importancia o trascendencia de este tipo de acontecimientos depende, a su vez, de un contexto más amplio que, como vimos, se conforma a partir del cúmulo de creencias e ideas *a priori* del historiador. Este contexto es equivalente, si no en su forma, sí en cuanto a su capacidad para ordenar significativamente cadenas de acontecimientos, al concepto de historia universal. Volveremos sobre este punto más adelante, al abordar los problemas de la epistemología de Collingwood; baste por ahora con haberlo señalado.

Por otra parte, el hecho de que tales ideas no sean necesariamente conscientes no implica que sean oníricas, nebulosas o carentes

de estructura. Tampoco nos conduce a una postura de relativismo radical, en la cual toda visión del pasado es igualmente válida ya que se basa, como todas las demás, en ideas *a priori*. La salida de este predicamento radica en la consideración de que tales ideas no surgen de la nada, es decir, que no son creaciones individuales y arbitrarias. Son, antes que nada, creaciones sociales y culturales que el individuo encuentra, por decirlo así, como algo dado en su circunstancia vital.[9] Marcan las convenciones y las reglas, los criterios de verdad y de falsedad, que no por ser históricos y mutables son menos *actuales* y verdaderos en su momento. Pero, más importante aún, poseen, como todo lo que nos es dado, un doble carácter: negativo, en cuanto que limitan o restringen nuestra libertad; positivo, en virtud de que nos funden en una comunidad, capaz de comunicarse y transmitir significados.

Pero una vez que hemos alcanzado este punto es menester proceder con sumo cuidado, pues de todas las ideas *a priori* existentes hay unas que resultan particularmente interesantes, sobre todo por ser portadoras del tipo de significados que asociamos con el discurso histórico. Son, de hecho, estas ideas las que permiten que el discurso histórico sea significativo más allá que como mera estructura lingüística (con sus componentes léxicos, sintácticos y gramaticales); son, en mi opinión, las encargadas de proveer, más que ninguna otra cosa, la dimensión semántica del discurso histórico. Detengámonos, pues, en una revisión más minuciosa de este asunto tan importante; revisión que, dicho sea de paso, impone ciertas obligaciones.

En primer lugar, ahora se hace necesario hacer más explícitos, si cabe, los presupuestos teóricos que sirven de base al presente estudio, pues sin ello la tesis sobre la importancia de las tan mentadas ideas *a priori* en general, y de aquellas cuya importancia se juzga superlativa en particular y que hasta ahora no se han definido, perdería todo sustento; peor todavía: sería imposible definir dichas ideas. Pero tal vez sea mejor matar dos pájaros de un tiro. Me explico: considero, siguiendo a Hayden White, que los libros de historia son, antes que otra cosa, "estructuras verbales en forma de discurso en prosa narrativa", y como tales poseen algunas características que son comunes a todas las estructuras verbales de

[9] Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 18-19.

cierta complejidad, además de algunas otras que les son propias y, por decirlo así, exclusivas. De momento me conformaré con explicar las primeras características "compartidas", pues si abordamos las llamadas "exclusivas" entraríamos de lleno al problema de la distinción entre historia y literatura, problema por demás apasionante pero que, por ahora, no conviene tratar. Pues bien, en relación con lo que sí nos ocupa, sobresale la tesis de White acerca de la naturaleza en última instancia poética de las construcciones discursivas de los historiadores en torno al pasado. Lo que nos permite comprender una historia (y aquí utilizo deliberadamente las dos acepciones de la palabra: *relato* y relato *sobre* el pasado) es nuestra capacidad de *re-conocer* que ese relato no es cualquier relato sobre cualquier cosa, sino un relato de *un tipo* en particular, independientemente de su contenido. Lo anterior es importante por la sencilla razón de que cada tipo de relato conlleva un cierto significado específico, significado que es dado por nuestra cultura. White llamó a esto, en su obra más conocida, "explicación por entramado":

> Providing the "meaning" of a story by identifying the kind of story that has been told is called explanation by emplotment. If, in the course of narrating his story, the historian provides it with the plot structure of a Tragedy, he has "explained" it in one way; if he has structured it as a Comedy, he has "explained" it in another way. Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind.[10]

No se estudiará aquí el problema del entramado en los términos propuestos por White, por lo menos no directamente. Si se señala es porque estos *tipos de relato* constituyen un inmejorable ejemplo de esas ideas *a priori* de suma importancia de las que vengo hablando. En efecto, los arquetipos o *mythoi*, de la tragedia, la comedia, el romance y la sátira —siguiendo la clasificación de Frye—,[11] forman parte del bagaje intelectual del que echamos mano, aunque sea inconscientemente, para producir significado en lo antes disperso. Nos permiten completar pequeñas esferas de significación, dentro de las

[10] Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973, 448 p., p. 7.

[11] Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, 2a. ed., traducción de Edison Simons, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 175-315.

cuales lo individual, lo único y sin sentido, cobra una importancia específica, contribuye a conformar la totalidad mayor que le brinda, así, un significado. Por supuesto que se trata tan sólo de un ejemplo, pero uno excepcionalmente útil, pues apunta hacia una posible respuesta a la pregunta acerca del cómo los historiadores dotamos de significado al pasado.

Gracias a todo lo anterior, podemos concluir que el concepto de significado, tal y como lo emplearé a lo largo de este estudio, equivale al contenido del discurso histórico, lo que se entiende como el propósito, dirección, intencionalidad o pauta descrita por los acontecimientos narrados o analizados por el historiador. Ese contenido puede referirse a un segmento temporal específico (*i. e*. la Revolución Mexicana, la Edad Media, el siglo XX, etcétera), o bien pretender abarcar la totalidad de la historia, como en el caso de las filosofías especulativas de la historia. Esta distinción es sólo de grado, ya que, como he mostrado, en los dos casos se requiere de alguna noción del significado de la totalidad. Ahora bien, dicha noción se articula a partir de las ideas *a priori* del historiador, mismas que pueden ser de muchos tipos, todos ellos influyentes. Sin embargo, al parecer, cuando hablamos del discurso histórico, o de los libros de historia como estructuras verbales, encontramos que existen algunas de estas ideas de especial importancia, pues es gracias a ellas que la escritura histórica se vuelve significativa, ya que al estructurar los acontecimientos de una forma específica, permiten a los lectores re-conocer pautas, motivos o patrones, presentes en —y provistos por— su cultura. Pero lo que aquí me preocupa no es tanto *qué* es el significado, sino *cómo* se produce. Y para averiguar esto último es preciso cierto giro en la argumentación.

El concepto de repetición y la construcción del significado

Hace un momento mencioné nuestra capacidad para re-conocer los tipos de relato. Esta idea se fundamenta en el hecho de que es sencillamente imposible conocer algo nuevo, por lo menos en un principio, sino es a través de analogías con lo ya conocido. No se necesita ni demasiada epistemología ni demasiada psicología para sustentar esta afirmación. Pido al lector que intente imaginar

un objeto totalmente original, cuya textura, forma y color sean absolutamente novedosas, nunca antes vistas, olidas o sentidas. Si tras unos cuantos esfuerzos no renunció, y el lector posee ya algo así como una imagen de su objeto novedoso en mente, una rápida mirada lo convencerá de que su objeto no es tan original como cree. Si se le pide que describa el objeto, incluso para sí mismo, responderá con afirmaciones del tipo "es como verde, tirando a rojo", "su textura es como metálica, o más bien terrosa", "y su forma es la de una cruza de máquina con vegetal". Todo lo cual sólo constituye una mezcla exótica de elementos *previamente* conocidos. Lo mismo acontecerá si se le pide a alguien que describa un objeto "real" que nunca ha visto. Tómese por ejemplo el caso de los conquistadores españoles y sus descripciones de lo visto en el Nuevo Mundo: la gran mayoría, sino es que todas, son analogías y comparaciones con lo ya visto y conocido. Todo conocimiento pasa, pues, por el re-conocimiento. Lo nuevo, lo único e irrepetible siempre se presenta, en primer lugar, bajo la luz de lo conocido. Esta peculiaridad del conocimiento se vincula a los procesos de significación del pasado a través del concepto de repetición. Gracias a él, pienso, es posible formular una tipología de los mecanismos de producción de significado. Veamos cómo.

Primeramente, cabe distinguir dos dimensiones en cuanto al papel del concepto de repetición en el pensamiento histórico: la epistemológica, que es de la que he venido hablando hasta aquí, y la semántica. Por lo que respecta a su dimensión epistemológica, puede decirse además que, aun sin abordar directamente el problema de si el discurso histórico es o no una forma de conocimiento según los parámetros de la modernidad, e independientemente del tipo de relación que el discurso establezca o crea establecer con el pasado, es un hecho que siempre se articula, sin importar la época en que se presente, sobre la base de cierta pretendida adecuación con el pasado. Paul Ricoeur, aunque dirigiendo su afirmación a la historiografía contemporánea, denomina a esta característica como "el estatuto crítico de la historia como búsqueda de la objetividad",[12] y la considera como un rasgo distintivo de las obras históricas en con-

[12] Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, traducción de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995, p. 291-292.

traposición con las literarias. Sin seguir el resto de la argumentación de Ricoeur, es posible afirmar que, por lo común, el discurso histórico pretende interpretar, retratar, representar, explicar, comprender, significar, exaltar, sublimar, deificar, etcétera, algo que no es él mismo, algo que le sirve de modelo: el pasado.[13] En otras palabras, el discurso histórico puede entablar diversos tipos de relaciones con el pasado, puede presentarse como una copia de ese pasado, como una reconstrucción o interpretación constructiva, o como se quiera, pero siempre hablará sobre el pasado y asegurará tener algún tipo de relación de concordancia con él. Lo anterior vincula al discurso histórico con una forma específica del concepto de repetición, para cuya definición me apoyo en J. Hillis Miller.

De acuerdo con este crítico norteamericano, quien a su vez se basa en Gilles Deleuze, existen dos teorías, esencialmente opuestas aunque complementarias, en torno a la repetición. La primera de ellas, que es la que aquí nos interesa, es denominada modo "platónico" de repetición y se basa en la creencia de que existe un sólido modelo arquetípico, una identidad esencial y primigenia a partir de la cual las cosas se asemejan o difieren entre sí ("seul ce qui se ressemble diffère", en palabras de Deleuze). La segunda teoría, el modo "nietzscheano", se fundamenta en la creencia contraria acerca de una disparidad de fondo, igualmente esencial, a partir de la cual es posible identificar diferencias o similitudes ("seules les différences se ressemblent"):

> The first exactly defines the world of copies or of representations; it establishes the world as icon. The second, against the first, defines the world of simulacra. It presents the world itself as phantasm. [14]

[13] Esto es válido incluso para aquellas perspectivas que ven al pasado como un elemento ideal existiendo en el presente, pues incluso esa parte del presente puede ser, siguiendo ciertas reglas, aislada, identificada y caracterizada, convirtiéndose así en el modelo del discurso histórico. Pienso aquí en Collingwood, pero también en un caso más extremo: Paul Ricoeur. Pues aunque el pasado sólo exista como cuasimundo, es decir como un universo imaginario sólo presente en los textos que hablan de él, *sigue siendo un cuasimundo específico*, que pese a compartir el mismo estatuto ontológico que el cuasimundo de la literatura, no se confunde con ésta, sirviendo, así, como un modelo para un tipo de discurso específico: el discurso histórico. Véase Paul Ricoeur, "¿Qué es un texto?", en *Historia y narratividad*, traducción de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 63.

[14] Gilles Deleuze, citado en J. Hillis Miller, *Fiction and repetition. Seven English Novels*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1988, 250 p., p. 5-6.

De momento no pienso ocuparme del segundo modo de repetición, pues por lo general no se trata de una presuposición presente en el pensamiento histórico. El primero modo, el llamado "platónico", es, al establecer la posibilidad misma de la adecuación de lo que dice el discurso con un modelo externo (el pasado), un principio fundamental para cualquier tipo de *re-presentación* histórica, mismo que llamaré, de ahora en adelante, *principio de concordancia del conocimiento histórico*. Este principio constituye, ni más ni menos, una idea *a priori* primordial, presente en todo aquello que pueda entrar en la definición del concepto de historia propuesta por J. Huizinga (la más concisa y a la vez más inclusiva que conozco): "Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado".[15]

Dicho en términos simples: cada vez que se habla sobre el pasado (salvo en el caso de que se mienta deliberadamente), cualquiera que lo haga, sin importar en qué sentido, en el fondo cree que su discurso guarda cierta correspondencia con su objeto (entiéndase aquí objeto como el referente de ese discurso). Lo anterior es válido hasta en los casos de perspectivismo o relativismo más acusados, pues a lo más se limitan a negar la posibilidad de *comprobar* que determinada concordancia sea la verdadera o la única, pero no niegan la existencia del referente ni que exista la posibilidad de que la concordancia planteada sea verdadera, aunque relativa. Por lo que respecta a las perspectivas que niegan la existencia del objeto del discurso histórico, es decir, del pasado, o que niegan la posibilidad de cualquier tipo de verdad, por muy relativa que ésta sea, en esos casos digo, no existe propiamente discurso histórico en absoluto, por lo cual pueden quedar, sin desdoro alguno, al margen de este estudio.

Ahora bien, sobre la base del principio de concordancia se levantan distintas posibilidades semánticas del concepto de repetición. Esto simplemente quiere decir que la repetición puede usarse para producir significados. Lo anterior no debe extrañarnos, ya que si el discurso histórico se sustenta sobre una epistemología basada en el principio de concordancia (que es una forma de repetición), resulta natural que por lo menos algunas de sus producciones estructuren y den forma a los acontecimientos de que hablan a través de

[15] Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 452 p., p. 95.

algún tipo de repetición. Aunque lo parezca, la afirmación anterior no es del todo tautológica, pero para despejarla hace falta mostrar cómo es que la repetición puede producir significados y cuáles son las formas en que —según creo— se presenta este fenómeno. Supongo que lo mejor que se puede hacer en este punto es enseñar con un ejemplo, tomado para ello una cita de Sören Kierkegaard:

> The dialectic of repetition is easy, for that which is repeated has been —otherwise it could not be repeated— but the very fact that it has been makes the repetition into something new. When the Greeks said that all knowing is recollecting, they said that all existence, which is, has been; when one says that life is a repetition, one says: actuality, which has been, now comes into existence. If one does not have the category of recollection or of repetition, all life dissolves into an empty, meaningless noise.[16]

Podemos ver que, para este autor, el concepto de repetición no sólo salva a la vida de disolverse en un "ruido sin sentido", sino que también constituye, por lo mismo, el mejor remedio contra la melancolía. En *Repetition*, un joven enamorado —especie de Doryan Gray depresivo— sucumbe ante la melancolía al ser incapaz de apreciar la novedad en la repetición. La repetición no es, por tanto, un movimiento enteramente circular. Más bien implica, en un juego dialéctico, cambio y permanencia: "which has been, now comes into existence". De manera inversa, aquello que *es* (la vida en este caso) adquiere significado gracias a lo que ha sido. Puede ser que estas apreciaciones de Kierkegaard tengan, para muchos, un fuerte sabor a metafísica, demasiado en todo caso para los paladares posmodernos, pero nótese que el conocimiento histórico, para existir, se construye siempre sobre la base de ciertos principios que pueden ser denominados metafísicos, aunque con el tiempo se les disimule bajo los ropajes de una epistemología empírica, apegada a la descripción de los "hechos" y sin pretensiones teleológicas de ningún tipo. La repetición, pues, es capaz de dotar de significado al acontecer ya que señala una semejanza de fondo, más o menos directa, de las acciones que conforman tal acontecer con otra cosa,

[16] Sören Kierkegaard, *Fear and trembling/Repetition*, edición y traducción de Howard V. Hong, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1983, 420 p. (Kierkegaard's writings, IV), p. 149.

es decir, con otras acciones, con modelos arquetípicos, con ideas inmutables, revelaciones divinas o con patrones lógicos, todas cosas cuyo significado se supone conocido. En otras palabras, si yo puedo afirmar que un cierto número de acontecimientos constituyen, por ejemplo, una revolución, se debe a que presumo que esos acontecimientos presentan la estructura ya sea del concepto mismo de revolución (definido de antemano), o porque tales acontecimientos se asemejan a otros acontecimientos que tradicionalmente han sido identificados como revoluciones, o bien porque creo que existe un patrón o plan preestablecido que señala que una revolución se presentará en determinado momento y en ciertas circunstancias, mostrando a continuación que los acontecimientos que me ocupan cumplen con tales requisitos. En todos los casos es posible identificar la dialéctica de la repetición.

Repetición y significado: tres modalidades

Debido a lo anterior, creo que es válido proponer tres distintos niveles de producción de significado a través de alguna forma de repetición. Estos niveles corresponden a momentos históricos diferentes, pero no pretenden trazar la historia completa y detallada de cómo los hombres han dotado de significado al pasado y al acontecer. Son, antes que nada, una herramienta conceptual, o si se prefiere, una hipótesis de trabajo, y son útiles en tanto que permiten abarcar un larguísimo periodo y establecer relaciones entre distintas concepciones de la historia. No pretendo tampoco establecer una clara periodización que marque los límites entre distintos niveles: su función es analítica antes que descriptiva. Al tratarse de "tipos ideales" —en el sentido que Max Weber da a ese término—, no existieron en forma pura dentro de la realidad efectiva del pasado, pero sí pueden contribuir a su comprensión.[17]

Sostengo, además, que ellos constituyen el antecedente indispensable para poder abordar y comprender mejor la forma de producción de significado que creo haber identificado en el pensamien-

[17] Una definición del concepto de "tipos ideales" de Weber puede encontrarse en H. S. Hughes, *Consciousness and Society. The reorientation of European social thought 1890-1930*, Londres, MacGibbon & Kee, 1959, 433 p., p. 312-316.

to de Hegel en torno a la historia, y que será el tema del siguiente capítulo. Soy plenamente consciente que al proponer estos niveles se me podrá acusar de cierto reduccionismo, o de alguna modalidad de panlogismo, pero también creo que no carecen por completo de sustento histórico, como espero se podrá comprobar con su lectura.

Sin más trámites, diré que al primero de estos niveles lo he denominado «significación por repetición arquetípica». Para su estructuración me he basado en las apreciaciones de Mircea Eliade relativas a las formas de pensamiento arcaicas y a la manera en que estos pueblos significaban el devenir y el pasado, y cuya forma de expresión es primordialmente el mito. Por lo que respecta al significado de la historia, los llamados pueblos primitivos o arcaicos (las culturas antiguas de los cinco continentes) resolvieron la cuestión de manera radical: las acciones humanas eran significativas sólo en la medida en que repetían las acciones de los dioses; cada acto humano pretendía ser una réplica de una acción divina, originada y fijada eternamente en un tiempo primordial. Así, estas sociedades dotaban de significado a la historia en el momento mismo de anularla. No sólo los objetos y lugares sagrados, sino también las acciones y la vida de los hombres adquirían realidad plena, significado, precisamente cuando pierden su carácter de hechos únicos e irrepetibles:

> Now let us turn to human acts —those, of course, which do not arise from pure automatism. Their meaning, their value, are not connected with their crude physical datum but with their property of reproducing a primordial act, of repeating a mythical example. Nutrition is not a simple physiological operation; it renews a communion. Marriage and the collective orgy echo mythical prototypes; they are repeated because they were consecrated in the beginning ("in those days", *in illo tempore*, *ab origine*) by gods, ancestors, or heroes.[18]

Un ejemplo, entre muchos posibles, de esta forma de ontología arcaica puede encontrarse en los mitos de la continua regeneración del tiempo. Periódicamente, por distintos medios rituales, los hombres eran capaces de regresar al punto mismo de la creación, *illo tempore,* asegurando con ello el nacimiento de un nuevo ciclo.

[18] Mircea Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, traducción de Willard R. Trask, Nueva York, Harper Torchbooks, 1959, 176 p., p. 4.

La muerte y la vida forman un todo continuo y homogéneo, que se repite incesantemente y en el cual se encuentra el hombre. La historia, concebida como una serie significativa de acciones humanas, simplemente no existe, es más, se procura anularla por todos los medios. Fuera de los momentos específicos del rito, en los cuales se restituye el instante mismo de la creación, la vida cotidiana transcurre en un tiempo profano, cuya única carga, en caso de tener alguna, es negativa: constituye el lapso donde se acumulan las faltas o pecados (individuales y colectivos) y, por lo tanto, resulta difícilmente tolerable y es necesario suprimirlo. No se trata, sin embargo, de un simple recurso para apaciguar remordimientos: al suspender el tiempo profano de los mortales, al negar la historia, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo se purificaba, también podía compartir el espacio divino reservado a los inmortales. No me detendré más tiempo en la definición de este nivel, pues creo que con lo dicho basta para comprenderlo en sus lineamientos esenciales. A partir del momento en que las sociedades arcaicas establecieron este mecanismo de significación, es decir, en el momento en que los acontecimientos humanos recibieron su significado por medio de algo externo (el modelo arquetípico en este caso), se presentarán diversas variaciones de este mismo fenómeno a lo largo de la historia, aunque cambie el modelo proveedor de significado. Por supuesto que explicar cabalmente las razones de ese cambio implicaría un estudio detallado de historia de las religiones, de la filosofía, de la cultura, la sociedad y la economía en muchos periodos y lugares diferentes, lo cual está extremadamente lejos de mis capacidades y excede por mucho los límites de este trabajo. Pero es un hecho que existe un cambio, y que si no es posible explicarlo, sí podemos apreciar sus consecuencias. Pasemos, pues, al siguiente nivel.

Cuando ponemos la mirada en la antigüedad clásica, particularmente en el mundo griego con todos sus matices, descubrimos con facilidad que el modelo anteriormente descrito ha cambiado, aunque perviven algunos de sus rasgos. Fueron los griegos, en efecto, los inventores de esa forma espiritual de rendir cuentas del pasado que llamamos historia, y que si bien no desplazó por completo a las formas anteriores (el mito, la leyenda, el poema épico), se distingue de ellas por hacer preguntas antes de realizar sus afirmaciones. Esta invención resulta extremadamente paradójica

si tomamos en cuenta la profunda tendencia antihistórica del pensamiento griego. La salida que se dio a esta paradoja constituye el fundamento del segundo nivel de repetición, al que he bautizado como «significación por inmortalidad», mismo que intentaré explicar a continuación.

Como correctamente lo ha expuesto Collingwood en su *Idea de la historia*,[19] salvo algunas excepciones, los griegos creían firmemente que para que pudiera haber conocimiento (επιστημη, en oposición a δοξα, opinión) era indispensable que el objeto del conocimiento fuera eterno e inmutable, siendo paradigmático el caso de las ideas o conceptos en general, y en particular las matemáticas. La historia, obviamente, quedaba fuera de este ámbito restringido al ser: ni más ni menos, el reino de lo mutable y perecedero. Pero algo debía haber en ella que llamó la atención de más de uno, en vista de que efectivamente se escribió historia y se dedicó mucha y profunda reflexión al asunto. La explicación que el propio Collingwood da a esto es correcta, aunque me parece limitada, pues sostiene que la utilidad de la historia en el contexto griego era la de señalar los momentos de cambio catastrófico en la condición humana. Si bien nunca se logró dar razón de esta violenta περιπετειαι, la historia sí podía señalar los momentos en que el péndulo del destino había caminado excesivamente en cierta dirección, por lo que era de esperarse un cambio violento en la dirección opuesta. Aunque no era propiamente conocimiento, servía concretamente para enseñar a los hombres a moderar sus impulsos, colocándose, así, fuera del alcance del hado. El argumento anterior es correcto en términos generales, pero peca de omisión, pues no repara en la peculiaridad de las acciones que le interesaba contar al historiador griego, que no eran de cualquier tipo, ni se limitaban a ser simples ejemplos del cambio violento. Era algo mucho más importante y trascendental: las acciones heroicas. ¿Qué significa esto?

De acuerdo con Hannah Arendt, fue Heródoto el primero en enfrentarse, al convertir en tema de la historia lo más fútil y transitorio (las acciones y palabras de los hombres), con la terrible paradoja que ya hemos mencionado, y que se resume de la siguiente manera:

[19] Collingwood, *Idea de la historia*, traducción Jorge Hernández y Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 323 p., p. 26-39.

> The paradox is that, on the one hand, everything was seen and measured against the background of the things that are forever, while, on the other, true human greatness was understood, at least by the pre-Platonic Greeks, to reside in deeds and words, and was rather represented by Achilles, "the doer of great deeds and the speaker of great words", than by the maker and fabricator, even the poet and writer. This paradox, that greatness was understood in terms of permanence while human greatness was seen in precisely the most futile and least lasting activities of men, has haunted Greek poetry and historiography as it has perturbed the quiet of the philosophers.[20]

La salida fue, siguiendo a la misma autora, más poética que filosófica, pues no consistió en una crítica al concepto mismo de inmortalidad (crítica presente en Platón y Aristóteles), sino en la más íntima conexión entre los conceptos de historia y naturaleza, misma que buena parte del pensamiento filosófico posterior se esforzó por desligar. Puede decirse, sin embargo, que dicha identificación no fue asunto sencillo, pues para la antigüedad clásica el hombre era un ser mortal dentro de un mundo inmortal e inmutable; de hecho, de entre todos los seres, el hombre era el único mortal, al ser considerado como la única criatura poseedora de la conciencia de su muerte. Es más, el movimiento de las vidas humanas, con un principio y un final claramente discernibles, constituye el único movimiento rectilíneo en un universo circular. Morir, para los griegos, no era otra cosa que moverse en línea recta. Cualquier posible significado debía encontrarse, por tanto, no en los individuos, sino en aquello que supera la vida individual y, si acaso se mueve, lo hace en círculo: la naturaleza. Se procedió entonces a buscar el mismo movimiento en el reino de las creaciones humanas… y se le encontró en la *polis*, para los griegos y, más tarde, en La Ciudad Eterna y su Imperio, para los romanos. Así, el factor común entre historia y naturaleza era la inmortalidad, pero la naturaleza poseía esta cualidad de suyo, mientras que el hombre tenía que merecerla, ganársela de alguna manera. Si el hombre no era inmortal, por lo menos era capaz de producir inmortalidad y, con ella, significado. Lo importante, pues, no era el individuo por sí mismo, ni el conjunto de su vida individual completa, sino aquellas acciones que producían inmortalidad

[20] Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1969, p. 45-46.

o que eran, gracias a la memoria y la escritura, inmortales por sí mismas: "History receives into its remembrance those mortals who through deed and word have proved themselves worthy of nature, and their everlasting fame means that they, despite their mortality, may remain in the company of the things that last forever."[21]

De este modo, la repetición está presente en la memoria, en el recuerdo de acciones que se asemejan, por su grandeza y perfección, a lo eterno e inmutable. El modelo, ahora, no es un arquetipo mítico, ni las acciones de un dios o profeta, sino la idea, el concepto inmóvil y eterno. No es propiamente que las acciones, en el caso del discurso histórico, imiten algo externo, sino que se constituyen ellas mismas en formas perennes. Si Tucídides, por ejemplo, nos cuenta la Guerra del Peloponeso, no se debe a que ésta haya contribuido a modelar la faz de su presente, ni a que revele las líneas ocultas de un desarrollo o proceso; nada más lejos de sus intenciones. No es casualidad que la siguiente frase se haya citado tanto:

> Ésta [la guerra entre peloponesios y atenienses], fue en efecto, la mayor conmoción que haya afectado a los griegos y a buena parte de los bárbaros; alcanzó, por así decirlo, a casi toda la humanidad. Pues los acontecimientos anteriores, y los todavía más antiguos, era imposible, ciertamente, conocerlos con precisión a causa de la distancia en el tiempo; pero por los indicios a los que puedo dar crédito cuando indago lo más lejos posible, no creo que ocurriera nada importante ni en lo referente a las guerras ni en lo demás.[22]

Como puede verse, no se trata de una guerra entre muchas otras, ni de un acontecimiento cualquiera, es *La Guerra* y *El Acontecimiento*. Queda claro, también, que el concepto de historia como proceso de llegar a ser, al estilo moderno, era totalmente ajeno a la mente griega, para la cual el ser simplemente ya es y siempre ha sido.[23]

[21] *Ibid*., p. 48.

[22] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción y traducción de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 2000, libro I, p. 11-12.

[23] Por ejemplo, en Platón podemos encontrar la idea del ser eterno e inmutable, aunque todavía vinculada a la noción de un modelo ideal (Timeo, 38b-c): "Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó [el demiurgo] su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es» [...] El tiempo, por tanto, nació con el universo,

Ahora bien, en contraste con estas ideas, surge el tercer y último nivel que pretendo definir. Para ello es necesaria una breve recapitulación: tenemos ya, por un lado, la noción de copia de un modelo externo y, por el otro, la idea de acontecimientos significativos por sí mismos, eternos e inmortales. El nuevo elemento que se integrará a la ecuación, modificando profundamente las dos concepciones anteriores al mismo tiempo que las integra en un nuevo nivel, será la noción del movimiento rectilíneo y finito del tiempo. En efecto, los procesos de significación por distintas modalidades de repetición, tanto de los pueblos arcaicos como de los griegos y romanos de la antigüedad clásica, se encuentran montados, por decirlo así, sobre la noción, común a ambos casos, de que el movimiento del cosmos, de existir, era circular o cíclico. Obviamente, es posible encontrar por doquier la idea de un inicio del tiempo y del cosmos (todos los mitos de la creación así lo demuestran) y también múltiples creencias en torno a un final provisional, pero siempre seguido de un nuevo comienzo. Fue, sin embargo, en el interior del complejo cultural que para simplificar denominaré pensamiento bíblico,[24] en donde por

para que, generados simultáneamente, también desaparezcan a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado". *Diálogos*, v. VI, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000. Sobre la relación de Platón con la cosmogonía presocrática, en particular en el Timeo, y las divergencias con Aristóteles véase: Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, p. 107-124.

En el caso de Heráclito, quien aparentemente escaparía a esta caracterización del ser inmutable en virtud de su concepción del movimiento continuo, es importante señalar la observación de Erich Kahler: "Para Heráclito el cambio, el movimiento, la discordia, aunque claramente realizados, eran uniformes en sí mismos, por decirlo así, significaban emergencia, retorno y reemergencia de cosas desde y hacia la misma sustancia ígnea subyacente. El movimiento estaba impregnado aún de inmutabilidad sustancial." Véase Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

[24] Para fines teóricos, este concepto, u otro similar como "religión bíblica", es preferible a "pensamiento judeo-cristiano", que en la literatura especializada se utiliza para denominar una realidad histórica concreta (aquellos judíos que, sin dejar de practicar la Ley, aceptaron a Jesús como el Mesías). Puede decirse, desde la perspectiva de la historia de las religiones, que tanto el judaísmo como el cristianismo emanaron de una misma religión bíblica. Aunque esto último sea muy difícil de definir en términos históricos, aquí el concepto se utiliza de manera sintética, pues permite incluir dentro de él, como ingredientes de una misma tradición con muchos matices, a la religión de Israel (que con el tiempo devino en el judaísmo), a los grupos judeo-cristianos y a los cristianos (que podían ser o no de origen judío). Estamos hablando de un proceso que va, aproximadamente, desde el denominado periodo persa (538-325, a. C.), cuando se inició la conformación del canon de lo que posteriormente sería

vez primera se apeló a la idea de proceso, de un desarrollo irrecusable en línea recta,[25] al cual se vincula la significación de los acontecimientos humanos. No obstante, esta nueva noción no anuló a las anteriores, antes bien las integró dentro de sí.[26] Al resultado de esta operación combinatoria lo he denominado «significado por repetición diacrónica o tipológica». Explicar el funcionamiento de este nivel requiere de un desarrollo histórico un poco más detallado.

El problema del pensamiento bíblico es profundamente complejo como para intentar reseñarlo en su totalidad, amén de las dificultades técnicas que esto implicaría. Sin embargo, los estudiosos de la materia parecen coincidir en algunos puntos fundamentales que dotan al tema de cierta homogeneidad, por lo cual serán esos puntos los que me permitirán caracterizar como una sola unidad a este nuevo nivel. Como un dato preeliminar, cabe hacer una distinción básica al interior del pensamiento bíblico que, en términos muy generales, se divide en judaísmo y cristianismo. Esto es, a todas luces, una obviedad del tamaño de una catedral, pero es necesaria para una exposición correcta del problema, pues cada una de estas

la Biblia rabínica, hasta finales del siglo II d. C., fecha aproximada de la fijación del canon de la Biblia cristiana. Véase Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1993, p. 24-25; también O. E. James, *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 143-145, en particular para la influencia del zoroastrismo en el judaísmo postexílico.

[25] En términos estrictamente históricos, esta afirmación no parece tan correcta: la primera noción conocida de la consumación de los tiempos, es decir, la ruptura con la circularidad del tiempo cósmico, es mucho más antigua, y se debe al profeta iraní Zaratustra o Zoroastro, quien aparentemente vivió en algún momento entre 1400 y 1000 a. C. Sin embargo, el zoroastrismo como movimiento religioso difícilmente abandonó los límites del actual Irán, hasta su casi total desaparición con la invasión musulmana en siglo VII d. C. Su influencia, no obstante, fue profunda desde mucho tiempo antes de Cristo entre los judíos y, más notoriamente, entre los primeros cristianos. Sobre este punto véase la excelente monografía de Norman Cohn, "Cómo adquirió el tiempo una consumación", en Malcolm Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 33-50.

[26] Pese a que algunos de los pensadores más señeros de la cultura griega (Platón y Aristóteles, por ejemplo) llegaron a concebir la idea de un dios originario, la religión griega en su conjunto siempre fue politeísta, lo que permite explicar su enorme capacidad de adaptación a nuevos contextos como el cristianismo, en donde algunas de sus formas son todavía perceptibles (véase, E. O. James, *op. cit.*, p. 178). Julio Trebolle señala acertadamente que el judaísmo y el helenismo no son polos opuestos, sino que es posible hablar de un "judaísmo helenístico", lo que no equivale a una simple mezcolanza o sincretismo pagano: "El judaísmo helenístico fue un primer ensayo, fructífero y doloroso a la vez, de lo que poco después tuvo desarrollo en el cristianismo: la *simbiosis entre la cultura griega y la tradición bíblica* a través de la aceptación de unos componentes y el rechazo de otros de cada una de ellas". (Trebolle, *op. cit.*, p. 13, cursivas del autor).

partes aportó elementos propios y característicos en la conformación del nivel que aquí se desarrolla. Comencemos por el judaísmo.

En primer lugar, siguiendo al teólogo suizo Hans Küng, puede decirse que una de las características distintivas del judaísmo, pese a los múltiples cambios de paradigma por los que ha transcurrido a lo largo de su historia, es que se trata de un tipo de pensamiento esencialmente histórico. Esto significa que, a diferencia de los pueblos arcaicos o de los griegos, la religión del pueblo de Israel se fundamenta, desde sus orígenes, en acontecimientos que, independientemente de su realidad fáctica, eran considerados «históricos» en un sentido muy similar al que usamos en la actualidad: se trata de acontecimientos ocurridos *dentro* del tiempo, no antes o fuera del mismo. En otras palabras, para lo que llegaría a ser la base de la «autocomprensión del futuro pueblo de Israel» una cosa está clara: la persistencia en el recuerdo, enriquecido y profundizado continuamente, de «hechos» como la liberación de la esclavitud de Egipto, o bien, y quizá más importante aún, la Alianza del Monte Sinaí: "Mediante esta Alianza, que es la señal inconfundible de una incomparable e irrevocable inclinación de Dios uno a su pueblo, Israel se diferencia claramente de las religiones politeístas mítico-naturales de su entorno."[27]

Lo que este acento en los hechos históricos nos indica, más allá de la nada desdeñable presencia del monoteísmo,[28] es una marcada y trascendental divergencia de fondo con los otros niveles que ya se han señalado, entre otras cosas porque el pueblo judío nunca vinculó sus orígenes como pueblo con el origen del universo, pero además debido a que ahora los acontecimientos, en primer lugar, no

[27] Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, traducción de Víctor A. Martínez de Lapera y Gilberto Canal, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 718 p., p. 55.

[28] El monoteísmo en la religión de Israel es también un tema complicado, pero en resumidas cuentas puede decirse que si bien no es absoluto desde sus orígenes (el monoteísmo avanzó constantemente desde el s. IX a. C. hasta su total consolidación en el s. VII a. C.), determina firmemente la totalidad de la Biblia rabínica en su configuración definitiva (según diversas teorías, entre el s. II a. C. y el s. II d. C.). Según el propio Küng, es posible identificar una serie de elementos comunes a las llamadas religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), el monoteísmo es uno de esos elementos, sobresaliendo también: 1) un origen y lenguaje semíticos, 2) una concepción lineal de la historia, 3) la proclamación profética y la revelación (recogida en Sagradas Escrituras de valor normativo) y, 4) una ética básica basada en el seguimiento de la voluntad divina (los diez mandamientos o su equivalente). Éste es el tipo de elementos que me permiten hablar de una tradición cultural compartida bajo el rubro generalizador de pensamiento bíblico. Véase: H. Küng, *Ibid.*, p. 31-32.

sucedieron fuera del tiempo, como ya se dijo, sino en un momento específico (independientemente de si es posible fijar la fecha con precisión) y, por otra parte, porque no se trata de acciones heroicas que se recuerden como tales (es decir, como algo que se alcanzó por el esfuerzo y el mérito), sino que son vistas como un regalo, como la gracia hecha por la divinidad a los humanos.[29]

El hombre se presenta, pues, como una especie de agente pasivo: no hizo nada para merecer la preferencia de Dios. Su camino a la salvación se define claramente, siendo su deber conservar la alianza y respetar la ley, asegurando así la realización del Reino de Dios en la Tierra. En pocas palabras, el hombre fue elegido, no eligió. Esta peculiar relación presupone una transformación profunda en la línea del tiempo, que ha dejado de ser circular o cíclica, pues ahora lo que pasa en su interior implica, siempre, un cambio irrefutable: un pacto, una prueba, una promesa, la bendición o la ira de Dios. Cada momento de la historia del pueblo elegido se torna valioso, adquiere un cariz hasta ahora desconocido: es muestra de la voluntad divina. No hay más un tiempo profano nacido para el olvido, pues ahora todo se recuerda, todo entra en el único tiempo de Dios, y las acciones humanas podrán ser de salvación o de condena, pero siempre permanecerán en la memoria divina. El tiempo no se repite… el tiempo se cumple, se realiza. Y son, justamente, las acciones humanas las que marcan los hitos; gracias a ellas es posible observar la pauta de ese tiempo que, en su infinitud, culmina.

Pero el proceso es bastante más complicado, ya que la culminación de los tiempos adquirió la forma de una promesa postergada, dando lugar a la espera escatológica y al apocalipsismo, y permitiendo también la especulación en torno a cuál sería el aspecto o cuáles las etapas que deberían cumplirse antes de la consumación de la historia. Así, es posible advertir una especie de retorno de la visión cíclica del tiempo, pero ahora montada sobre una línea recta inalterable. En palabras de Erich Kahler:

> La noción judía y cristiana de la vía del hombre a la salvación creaba el *sentido como propósito* e iniciaba la unicidad del cambio, es decir la real historia del hombre. Pero de una manera peculiar la visión cíclica contribuyó a la mayor elaboración de la nueva visión: en el judaísmo

[29] *Ibid.*, p. 53.

helenístico la teoría de los ciclos aparece incorporada al mensaje de la salvación merced de una periodización de su progresión.[30]

Bajo esta óptica, la historia consistía en la progresiva revelación, a través de pautas o patrones ancestrales, del plan perfecto y completo que Dios tenía en mente para el futuro (*adventum*) de sus creaciones. Fue, sin embargo, con el cristianismo, y con su identificación de la persona de Jesús con el Mesías, que el largo periodo de espera tocó a su fin, por lo menos para algunos. Los primeros cristianos —en especial los arameos— vivían un clima espiritual apocalíptico, lo que sólo significa que contaban con el pronto final del mundo. Pero la consumación siempre llegaba tarde a la cita y el mundo seguía como si nada. La paradoja de un final siempre aplazado, con todas las dudas que obviamente produce, fue finalmente resuelta —o mejor dicho, evitada— por San Agustín, aunque mucho tiempo después y, a decir verdad, con una respuesta que era más elegante que satisfactoria. Lo que aquí interesa resaltar es que esta nueva paradoja se insertó profundamente en las raíces del cristianismo, que desde sus orígenes más estrictos, es decir, casi inmediatamente después de la crucifixión, comenzó a interpretar la vida, la muerte y la resurrección de Jesús a la luz de las Sagradas Escrituras heredadas del judaísmo, buscando ahí la confirmación que el tiempo, obstinadamente, escatimaba.

En esta lucha por encontrar el significado del acontecimiento fundamental —la pasión de Cristo— nace el Nuevo Testamento bajo el signo de la tipología, que es no sólo la forma de su escritura, sino también una de sus principales tradiciones interpretativas:

> El lugar ocupado en un primer momento por el desconsuelo y el desconcierto pasó a ser ocupado luego, a la luz de la experiencia pascual, por la convicción de que cuanto sucedió con Jesús debió de haber sido querido por el designio de Dios, de que Jesús «debió» recorrer ese camino por voluntad de Dios. De ello existían modelos en la Biblia hebrea: [profetas perseguidos, chivos expiatorios, etcétera].
>
> Todas estas imágenes coadyuvaron a dar de forma paulatina un significado al cruel e insensato evento de la cruz. No pretendía propagar la idea de un dios sádico y sanguinario al que sólo es posible satisfacer con victimas humanas o el evento mítico-ritual de un dios

[30] Kahler, *op. cit.*, p. 50.

(Dionisio) descuartizado y devuelto luego a la vida. Al contrario, había que dejar claro que lo que sucedió a Jesús no se debió a la casualidad ni carecía de sentido. Todo sucedió «según las Escrituras»: con ello se entendía al principio la totalidad de la Biblia hebrea y se quería expresar que ella, si Jesús era el Mesías, tenía que apuntar en todas sus partes a él.[31]

Aunque esta forma de interpretar las Sagradas Escrituras no fue inmediatamente aceptada por todos —debido en buena medida a los conflictos entre los cristianos procedentes del judaísmo y los procedentes del helenismo gentil—, a la larga terminó por imponerse.[32] Hacia finales del siglo II d. C., el cristianismo había reinterpretado y asimilado plenamente la tradición judía contenida en el Antiguo Testamento. Desde entonces, la tipología bíblica ha funcionado como uno de los principales mecanismos productores de significado en la cultura occidental; mecanismo que es además especialmente útil para dar cuenta de la cosmología que lo sustenta. Pero ¿qué es exactamente la tipología?

Ya se dijo que es una forma de escritura y un modelo de interpretación, pero esto no basta para comprender el concepto ni mucho menos su importancia. En el siguiente capítulo se explorará más ampliamente la estructura de la tipología, pero de momento es necesario hacer algunos comentarios preliminares. Cuando hablamos de tipología bíblica en cualquiera de las dos modalidades mencionadas, nos estamos refiriendo a la identificación de ciertas correspondencias al interior de la Biblia, donde personas, eventos o cosas presentes en el Antiguo Testamento (los llamados tipos) prefiguran otras personas, eventos o cosas en el Nuevo Testamento (los antitipos). La característica principal de este juego de espejos es que lo reflejado siempre se presenta *sub specie historiae*. Es decir, que lo ocurrido en el Antiguo Testamento es tomado, no sólo en forma metafórica o poética, sino como algo estrictamente histórico, en especial acontecimientos de carácter fundamental como el Éxodo y la Alianza del Monte Sinaí, o personajes como Adán, Noé o David, que en su conjunto anuncian y prefiguran los hechos y la persona del Mesías en el Nuevo Testamento. Según el crítico estadounidense

[31] Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, traducción de Víctor A. Martínez de Lapera, Madrid, Editorial Trotta, 1997, 950 p., p. 54.

[32] Trebolle, *op. cit.*, p. 555-574.

Robert E. Reiter, este énfasis en los hechos históricos distingue a la tipología de otras formas del discurso como la profecía y la alegoría. Pero más importante es que la tipología permitió a los primeros cristianos completar y dar forma a su idea de la historia. El pueblo de Israel tenía claro que Dios podía participar y de hecho participaba directamente en los asuntos humanos, y que existía la promesa de un Mesías redentor, que sería cumplida con un hecho histórico similar a aquellos que atesoraba su tradición. Los cristianos, por su parte, creían que el Mesías ya había llegado y en consecuencia:

> […] the New Testament looks upon Israel's history as God's prefigurement of the one historical event that gives everything it's meaning. History, in the New Testament view, progresses from the beginnings toward Christ and thence toward the Second Coming. The New Testament, in short, took over Old Testament history and made it part of its own redemptive history.[33]

De acuerdo con Frye, la tipología es, además de una forma de discurso, un modo de pensamiento que asume y conduce hacia una teoría de la historia, o mejor dicho, hacia una teoría del proceso histórico. A través de la tipología podemos observar la confianza de los hombres en que tarde o temprano ocurrirá algo que indique cuál es el significado de la historia, confirmando con su presencia la verdad de lo pasado y actualizando así el juego dialéctico de los tipos y antitipos. Al mismo tiempo, el propio Frye hace una sugerencia acerca de la importancia de esta forma de pensamiento, que será, precisamente, el terreno a explorar en el próximo capítulo:

> Our modern confidence in historical process, our belief that despite apparent confusion, even chaos, in human events, nevertheless those events are going somewhere and indicating something, is probably a legacy of Biblical typology: at least I can think of no other source for its tradition. [34]

Con lo dicho hasta ahora, y a reserva de futuras ampliaciones, podemos ya caracterizar en sus lineamientos generales al nivel de

[33] Robert E. Reiter, "On Biblical Typology and the Interpretation of Literature", en *College English* [An Oficial Organ of the National Council of Teacher of English], Middletown, Connecticut, Wesleyan University, v. 30, núm. 7, abril 1969.

[34] Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace & Company, 1982, 261 p., p. 81.

significación por repetición diacrónica o tipológica. Puede verse con facilidad que la dialéctica de la repetición sigue presente, pero ligeramente transmutada por la naturaleza misma de los hechos que ahora incluye. Las acciones humanas se explican en este nivel como componentes de un plan único y perfecto que se desarrolla en un tiempo lineal. Pero, aunque no se trata de acciones arquetípicas o heroicas, no han adquirido por ello una individualidad absoluta. Por sí mismas, han dejado de ser modelos a imitar y han perdido la eternidad esencial, pero estas cualidades siguen presentes en virtud del proceso que las abarca y explica. Es la totalidad de una trama cósmica la que les confiere su naturaleza modélica, bajo la forma de anuncios y realizaciones. El pasado otorga validez al presente y viceversa, pero no siguiendo un camino enteramente circular, pues entre lo viejo y lo nuevo media una mejoría: se ha avanzado hacia la consumación del plan divino.

La construcción tipológica de la filosofía de la historia de Hegel

¿Cómo pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo?

Jorge Luís Borges
Historia de la eternidad

El sentido de la historia en Hegel

En una pequeña obra titulada *El existencialismo, ensayo de interpretación*, Norberto Bobbio escribió, hace más de cincuenta años, lo siguiente:

> Idealismo y positivismo son los principales carriles sobre los que se desliza, con alternativas de auge y decadencia, la filosofía oficial o académica del siglo pasado. Uno proclama la absoluta libertad del pensamiento; el otro la subordinación del pensamiento a su antiguo súbdito, la naturaleza. Del primero brota un arrogante humanismo, del otro un absorbente materialismo […] Se trata de dos experiencias contrarias, y, en su forma extrema, irreconciliables; pero ambas, por vías opuestas, tienden a que en el hombre se desmorone el sentido de una universalidad o unidad "legisladora" […] El hombre se encuentra alternativamente siendo más y menos que hombre; y de un contraste tan profundo emerge el sentido de la crisis, que se cierne sobre los comienzos y el curso del siglo XX.[1]

Por muchas razones, esta imagen absolutamente dual del pensamiento del siglo XIX resultó especialmente útil para aquellos que pretendieron explicarlo en el siglo XX, volviéndose algo así como un

[1] Norberto Bobbio, *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, traducción de Lore Terracini, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (Breviarios, 20), p. 22.

lugar común. Aunque el propio Bobbio hizo el intento por señalar una especie de similitud entre ambas formas de pensamiento, lo cierto es que pesa mucho más la completa separación. El siglo XIX, al que tanto debe nuestra actual conciencia histórica, se presenta gracias a esta imagen u otras por el estilo, como un jaloneo de corrientes y tendencias, todas ellas antinómicas e incompatibles entre sí. El resultado es una especie de cuento infantil cuyos personajes se atormentan unos a otros: «El romanticismo surge en oposición al racionalismo ilustrado, pero se le pasó la mano en el color local y el detalle folklórico y tuvo que llegar el idealismo alemán a corregir sus extravíos; las pretensiones metafísicas de este último irritaron a su primo el positivismo francés, apegado a lo terreno, y cuya vanidad y soberbia sacaban de sus casillas a la orgullosa y recatada escuela histórica, también alemana pero que no se hablaba con el idealismo, por pedante y deductivo… etcétera». Y el cuento puede seguir hasta nuestros días, ocultando, más que revelando, el verdadero problema. Pues éste no radica sino en tratar de comprender cómo es posible que cosas tan aparentemente distintas hayan nacido de una misma madre: la cultura occidental. El enfoque, por tanto, debe ser distinto, aunque no se pretenda la resolución última y definitiva de tan grave asunto.

Ahora bien, por lo que respecta al presente capítulo, no creo necesario subrayar la importancia de Hegel para el pensamiento occidental, desde el siglo XIX hasta nuestros días. Sería otro lugar común insistir con aquello de que en él se amalgaman y toman forma muchas de las ideas dispersas de la Ilustración, el romanticismo y el idealismo, en genial síntesis. Aquí no se buscan, pues, las raíces filosóficas de su pensamiento, tema sobre el que han corrido ríos y hasta mares de tinta. Lo que quiero mostrar a continuación es la estructura profunda de su articulación del proceso histórico, misma que considero tributaria del tercer nivel de significación definido en el capítulo anterior. Cabe señalar que, tratándose de algo tan complejo como el pensamiento de Hegel, lo que a continuación se presenta no pretende, ni remotamente, ser algo así como una respuesta definitiva, ni siquiera parcial. Todo lo que sigue es un intento de comprensión, cuyas posibles aportaciones, de existir, no van encaminadas a la filosofía de Hegel, sino al problema más general de la epistemología histórica contemporánea. Por ello, es muy probable que la forma de

abordar a Hegel en este capítulo resulte insuficiente para la mayoría de los filósofos, historiadores o teólogos que han estudiado su pensamiento, ante lo cual mi única defensa es, precisamente, que si decidí adentrarme en tan complicado asunto fue con miras a ese otro objetivo. Lo que aquí se pretende es avanzar en la formulación de una teoría general sobre el desarrollo de la epistemología histórica a lo largo de los dos últimos siglos. Tal vez también esto parezca demasiado, pero pido al lector el beneficio de la duda.

Por lo pronto, hay que comenzar con lo básico, que consiste en reconocer una deuda fundamental. La tesis relativa a la presencia de un patrón de corte judeo-cristiano en el pensamiento histórico de Hegel, sobra decirlo, no me pertenece. Hasta donde sé, el primero en desarrollar sistemáticamente dicha idea fue el filósofo alemán Karl Löwith, en su magnífico libro *El sentido de la historia*.[2] La calidad e importancia de los planteamientos de Löwith es tal, que es necesario dedicarles algún espacio a continuación, entre otras cosas porque mi propia interpretación de Hegel comienza en el punto mismo donde termina la de Löwith, pretendiendo ser una suerte de continuación por el mismo camino, aunque, como se verá, no sin ciertas importantes desviaciones y basada en herramientas muy distintas.

El objetivo principal de Löwith, al escribir su obra, fue el de mostrar, a través del análisis crítico del pensamiento histórico de varios autores, la imposibilidad de "imponer a la Historia un orden razonable". Para él, toda tentativa en ese sentido tiene algo de patético, "por no decir ridículo". Esto, sin embargo, no basta para borrar de un plumazo mil cuatrocientos años de pensamiento occidental y Löwith lo sabe. Hombre de su tiempo, sostiene que: "La mente crítica no discierne, en la eterna tragicomedia humana, ni un designio providencial, ni una ley natural de desarrollo progresivo".[3] Armado de esta

[2] Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, traducción de Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956, 322 p.

[3] *Ibid.*, p. 4. Mucho habría que decir respecto a esta actitud, que inmediatamente revela una posición específica en cuanto a epistemología y ontología históricas se refiere, pero todavía no es éste el lugar para comentarlo, pues será el tema central del siguiente capítulo. Por lo pronto, cabe señalar que es punto paradigmático del pensamiento en torno a la historia de mediados del siglo XX (*c.* 1930-1970), el cual, en mayor o menor grado, rechazaba la idea de un plan o patrón uniforme y único trazado por los acontecimientos históricos. Afirmaciones semejantes pueden encontrarse en historicistas vitalistas como Collingwood, Croce u Ortega y Gasset, y también en filósofos analíticos como Patrick Gardiner, William Dray o Carl Hempel, por citar sólo algunos ejemplos. En la actualidad, la discusión sobre teoría de la historia, pese

convicción, nuestro autor identifica a la filosofía de la historia con la teología de origen hebreo y cristiano, siendo su historia la progresiva secularización del providencialismo, en pos de la idea de progreso, y cuyo estudio detallado puede contribuir a la comprensión de nuestra propia visión del pasado. Para Löwith, la idea de una finalidad o propósito de la historia permitió al hombre occidental dominar el flujo del tiempo histórico, logrando así sobreponerse al temor y a la resignación —los dos extremos de un mismo arco— que surgen de la concepción pagana del destino y la fortuna. No obstante, lo que bien puede ser un artículo de fe no es propio del conocimiento: la expectativa piadosa del cristianismo y la viril aceptación del destino en el paganismo, o bien un resignado escepticismo, todas ellas aptitudes posibles ante el terrible espectáculo de la historia humana, no han menester de la ilusión de un propósito trascendente justificado de manera filosófica.

En suma, la filosofía de la historia en sentido escatológico o especulativo es, para Löwith, una especie de gigantesca aporía, pues siendo cristiana por derivación es anticristiana por sus consecuencias. Es decir, que el largo proceso de secularización antes señalado consistió en la progresiva asimilación de la historia secular en la historia de la redención, lo que sublimó a la primera y degradó a la segunda, privando a ambas de cualquier posible significado para la mente moderna, ya como conocimiento, ya como mensaje de salvación:

> Así, si nos atrevemos a decir que nuestra conciencia histórica moderna se deriva del Cristianismo, ello puede solamente significar que la concepción escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la perspectiva de una consumación final, originalmente más allá, y al fin, dentro de la existencia histórica. Por consecuencia de la conciencia cristiana, no-

a ser enormemente plural, asume como propio dicho rechazo, presentando variaciones o radicalizaciones del mismo. Existe una amplia colección de valiosas antologías para ilustrar este punto. Para una visión global de la discusión en los años treinta, véase: Raymond Klibansky y H. J. Paton (eds.), *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford, Inglaterra, The Clarendon Press, 1936, 363 p. Para las décadas de los cuarenta y cincuenta: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in our time*, Nueva York, Anchor Books, 1959, 350 p. Para las dos décadas siguientes: Georg H. Nadel (ed.), *Studies in the Philosophy of History. Selected essays from History and Theory*, New York, Harper Torchbooks, 1965, 220 p., y Patrick Gardiner (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 1974, 224 p. Para la discusión en los últimos veinte años: Frank Ankersmit y Hans Kellner (eds.), *A New Phiolosophy of History*, Chicago, University fo Chicago Press, 1995, 289 p., y Keith Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, 443 p.

> sotros poseemos una conciencia histórica, tan cristiana por derivación como no cristiana por consecuencia, porque le falta la conciencia de que Cristo es el principio de un fin, y su vida y muerte la respuesta final a una pregunta sin posible respuesta de otra forma […] El mundo posterior a Cristo ha asimilado la perspectiva cristiana hacia una meta y consumación, y al propio tiempo ha abandonado la fe viva en un *eschaton* inminente.[4]

Para Löwith, el primer pensador de los tiempos modernos en escapar de esta paradoja fue Burckhardt, quien renunció definitivamente a imponer una pauta en los acontecimientos referidos en sus obras históricas. Este punto es importante ya que, cómo señala Hayden White, el hecho de que Burckhardt haya desechado cualquier teleología no significa la desaparición de una trama maestra de carácter metahistórico capaz de dotar de significado a los acontecimientos en cuestión. Esta apreciación de White me parece puede ser extendida para el caso de Hegel, por lo que la situación de este último descrita por Löwith es, si no errada, por lo menos incompleta. ¿En qué sentido? Ciertamente, como veremos a continuación, Löwith jamás sostiene que Hegel haya desechado la teleología, sino todo lo contrario, pero sus observaciones van encaminadas a describir el *contenido* de la filosofía de la historia de Hegel, ostensiblemente teleológico, y no su *forma* que, como sabemos desde White, es también contenido.

Ahora bien, lo anterior resulta todavía demasiado vago, por lo que es necesaria una exposición más amplia y, al mismo tiempo, la formulación de mi primera hipótesis de trabajo, que es la siguiente: yo sostengo que, si bien la filosofía de la historia en sentido especulativo es, como afirma Löwith, una especie de aporía que pretende imponer una pauta y una finalidad al tiempo histórico, y que es, por lo mismo, absolutamente indemostrable y puede ser rechazada, por otro lado, esta misma idea se ha interiorizado en la conciencia histórica de la actualidad, siendo, por tanto, un componente indispensable, un *a priori* fundamental del discurso histórico. Es decir, la idea de una trama universal o cósmica, en tanto manifestación exterior, como aquello que se predica directamente sobre la estructura del tiempo, es metafísica y es posible, con o sin razón, prescindir de ella;

[4] Löwith, *op. cit.*, p. 283-284.

pero en la medida en que una idea de la totalidad es indispensable para la ordenación significativa de acontecimientos dentro de un discurso cualquiera, es un componente epistemológico de la historia y, como tal, es irrenunciable. Sin embargo, este componente es, en realidad, muy cambiante y su forma específica en un momento dado no se aprecia a simple vista, a diferencia de su manifestación externa que recorre siempre una serie de motivos y pasos bastante claros. En otras palabras, es relativamente sencillo distinguir las similitudes y diferencias entre, por ejemplo, las teleologías de San Agustín, Hegel y Marx, siendo más complicado hacer lo propio con los principios de ordenación significativa de sus respectivos relatos sobre el pasado. Y esto se nota mucho más claramente cuando abordamos a autores que ya han rechazado la posibilidad de una metafísica del tiempo histórico, como Collingwood, en donde la trama universal ya no se predica, sino que se ha interiorizado totalmente. Pero volvamos al caso que ahora nos ocupa.

Löwith sostiene que en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel es particularmente clara la presencia de una trama cósmica, entre otras cosas porque el propio Hegel jamás pretendió ocultarla, según puede verse en el siguiente párrafo de la "Introducción":

> Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal…)[5]

[5] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., p. 56. La traducción al inglés difiere ligeramente, se reproduce aquí para una mejor comprensión del pasaje citado: "Our intellectual striving aims at realizing the conviction that what was intended by eternal wisdom, is actually accomplished in the domain of existent, active Spirit, as well as in that of mere Nature. Our mode of treating the subject is, in this aspect, a Theodicæa —a justification of the ways of God— which Leibnitz attempted metaphysically, in his method, *i. e.*, in indefinite abstract categories, so that the ill that is found in the World may be comprehended, and the thinking

De hecho, Löwith nos muestra, en breves pero sentenciosas páginas, cómo todo el intento de explicación histórica de Hegel no es más que la transmutación de la teología de la historia, según quedó establecida por San Agustín, en filosofía de la historia, basada en la razón y no en la fe. Aunque Löwith no lo especifica, la trama cósmica resultante posee, en principio, lineamientos bastante simples, y puede ser resumida de la siguiente manera: El Espíritu o Razón, que es Dios, se realiza en la historia mediante la progresiva toma de conciencia de sí mismo.[6] Como Espíritu es, obviamente, lo opuesto a la Materia, y como no está ligado al reino de la necesidad, su progresiva toma de conciencia es, en realidad, la captación de su propia esencia: la libertad. Pero todo este proceso de educación del Espíritu tiene lugar en la realidad efectiva, en el mundo y en su historia.[7] Así, conforme avanza, el Espíritu va adquiriendo formas concretas distintas —los diversos Pueblos Históricos y sus respectivos Estados como organizaciones de la vida social y espiritual del hombre— y,

Spirit reconciled with the fact of the existence of evil. Indeed, nowhere is such a harmonizing view more pressingly demanded than in Universal History". G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, traducción de Leo Rauch, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1988, 106 p., p. 18.

[6] Sobre este punto en particular existen divergencias, siendo lo más seria la sostenida por Collingwood en su *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 117-125. Para este autor, la razón que se expresa en la historia según Hegel no es una razón absoluta o trascendente, sino racionalidad del actuar humano, los pensamientos que están detrás de los actos particulares, postura que alejaría a Hegel de la teleología. Con esta idea, Collingwood pretendía contestar a los críticos que señalaban en Hegel una equivocada tendencia a la metafísica, al panlogismo o a las construcciones *a priori*. Creo, sin embargo, que el argumento sólo se sostiene para los casos en los que Hegel analiza acciones particulares, pero no para el conjunto de su filosofía de la historia.

[7] No debe extrañarnos que la concepción de Hegel de la humanidad como Dios en devenir (Meinecke) fuera muy mal recibida en el contexto de su época. De acuerdo con L. Dickey, la mayor parte de los grupos religiosamente activos (luteranos ortodoxos, teólogos del sentimiento vinculados al pensamiento de Schleiermacher y neopietistas) en Berlín hacia 1820 fueron enemigos, más o menos declarados, del pensamiento de Hegel sobre la religión, por considerarlo promotor del panteísmo y, en los casos más graves, del ateísmo. Hegel, por su parte, llamaba «demagogos» a sus detractores. A partir de 1826 y hasta su muerte en 1831, Hegel tuvo que defenderse públicamente de los ataques que en ese sentido fueron cada vez más frecuentes. Tanto Dickey como Jacques D'Hondt coinciden en señalar que la extendida ignorancia respecto a ese particular contexto político ha conducido a la común y errónea interpretación de Hegel como el filósofo del gobierno prusiano reaccionario de esos años. Véase: Lawrence Dickey, "Hegel on religion and philosophy", en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 301-347; y Jacques D'Hondt, *Hegel*, traducción de Carlos Pujol, Barcelona, Tusquets Editores, 2002, 408 p.

sin dejar de ser él mismo, en cada una de sus fases aparece mejorado, exaltado y cada vez más próximo a su propio ideal de perfección. La conjunción entre el designio del Espíritu y el obrar humano se da a través del ingenioso expediente del "ardid de la razón", que ocupa en el sistema de Hegel el mismo papel que la *insociable sociabilidad* en el de Kant,[8] con la diferencia de que ahora no es la Naturaleza sino el Espíritu el encargado de sacarle provecho. La idea es de una simplicidad dórica: los hombres —y en particular los grandes hombres como César y Napoleón—, al actuar, lo hacen guiados por sus propios intereses y, sobre todo, por sus pasiones; pero no alcanzan a darse cuenta de que aquello que desean por un ciego impulso es, en realidad, lo que desea el Espíritu. Así, sin ser conscientes y tal vez a su pesar, los hombres contribuyen a la causa del Espíritu. En palabras de Löwith:

> Fin universal e intención particular se mezclan así, en esta dialéctica de apasionada acción, porque a lo que los humanos se dirigen inconscientemente no es lo que conscientemente intentan, sino lo que están obligados a querer, que tiene un estímulo al parecer ciego, y con más amplias perspectivas, sin embargo, que los intereses personales. De aquí que estos hombres entiendan instintivamente cuanto con ellos se proyecta. Obran históricamente porque sobre ellos actúa el poder y el ardid de la razón, que, para Hegel, es una expresión racional para designar a la divina Providencia.[9]

El resultado final es un relato en donde el Espíritu avanza de Este a Oeste, realizándose sucesivamente en distintos pueblos: comienza en los imperios orientales de China, India y Persia; pasa al mundo mediterráneo con Grecia y Roma y culmina con los imperios germano-cristianos de occidente.[10] En otras palabras, la infancia, la juventud y virilidad y, por último, la madurez del Espíritu. La historia del mundo culmina en Europa no accidental sino necesariamente, por

[8] Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p., p. 46.

[9] Löwith, *op. cit.*, p. 84.

[10] Como acertadamente señala Walter Kaufmann, con la expresión *die germanischen Nationen*, Hegel quería designar a los pueblos protestantes del norte de Europa y, bajo ninguna circunstancia, a "los germanos", error cometido muy frecuentemente por traductores e intérpretes. Véase Walter Kauffmann, *Hegel*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 343.

ser ahí en donde se vencieron las limitaciones intrínsecas de la conciencia de la libertad de los estadios anteriores: ahora, en principio, todos los hombres son libres (no uno o algunos) y son conscientes de su libertad. Y esto se debe al cristianismo, pues es con Cristo con quien desaparece la contradicción entre materia y espíritu, al ser él mismo, a la vez, Espíritu verdadero y Hombre, permitiendo por ello la futura —es decir, en el presente de Hegel— consumación de la conciencia de la libertad en el mundo.[11] Así, para Hegel, la historia es, en su esencia misma y no por convencionalismo, una historia antes y después de Jesucristo; lo que justifica la afirmación de Löwith acerca de que Hegel fue el último filósofo de la historia "porque él es el último filósofo cuyo inmenso sentido histórico estuvo limitado y disciplinado por la tradición cristiana".[12] Esta última idea es expresada, de manera magistral, por Hans Küng en su libro *La encarnación de Dios*,[13] pero ampliándola para abarcar no sólo las ideas de Hegel sobre la historia, sino la totalidad de su pensamiento:

> La doctrina de Hegel, aun cuando silencie a Cristo, sigue siendo una teoría del mundo redimido, una «soteriología». Se pretende en ella proporcionar hondura, mansión, concentración y unidad a la vida superficial, errante, dispersa y dividida del hombre y de su mundo. En definitiva, esto quiere decir que lo finito debe encontrar en lo infinito su propia infinitud, y que el hombre tiene que hallar vida y reconciliación en Dios como el absoluto.
>
> En esta «soteriología» Hegel había partido, sobre todo, de la Biblia. [Sin embargo,] la consideración exegética y teológica de la Biblia se transformó en una especulación filosófica universal, y el problema religioso-social se convirtió en el de la relación entre sujeto y objeto en general. Más precisamente porque el tema de Dios ha adquirido un

[11] Sobre el papel de Cristo y del cristianismo en la filosofía de Hegel véase el interesante libro de Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, traducción de José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, 302 p. Según este autor, Hegel colocó al cristianismo como la culminación de la historia de las religiones: "En Cristo, la relación «abstracta» del Dios de las religiones se ha hecho «concreta», de suerte que la unidad del absoluto divino ya no es desde entonces genérico-abstracta, es decir, un concepto genérico en el que podían ser subsumidos «los dioses», y tampoco una relación abstracta en el sentido de oposición inmediata frente al hombre y el mundo, sino que se convierte en la unidad mediada del hombre-Dios, «en la singularidad inmediata»", p. 37.

[12] Löwith, *op. cit.*, p. 86.

[13] Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, traducción de Rufino Jimeno, Barcelona, Herder, 1974, 782 p.

carácter universal, convirtiéndose en el problema del ser, y porque los conocimientos adquiridos a partir de la relación religiosa entre Dios y los hombres y de la cristología; la filosofía hegeliana llevará siempre impreso, oculta o manifiestamente, el sello de su pasado cristiano.[14]

La dialéctica hegeliana y su relación con el pensamiento bíblico

El punto anterior sobre la presencia del cristianismo en el pensamiento de Hegel será de suma importancia para nuestra argumentación de aquí en adelante. Pero no nos precipitemos. Hasta ahora, tenemos una visión general del pensamiento de Hegel sobre la historia, aunada a los planteamientos de Löwith y Küng relativos a la posición fundamental que juega la tradición judeocristiana en su concepción del devenir histórico y su filosofía en general. Salvo por este último acento, hay que señalar que nuestro resumen no peca de originalidad, pues no contiene nada que no pueda encontrarse en cualquier introducción medianamente correcta a la obra de Hegel. Pero su falta de novedad no implica, necesariamente, que sea erróneo. Es, para decirlo de otro modo, algo así como su presentación exterior. Sobre esta plataforma relativamente simple es ahora posible comenzar con la exploración profunda, aquella que pretende mostrar los principios de ordenación significativa que componen el discurso de Hegel sobre el pasado. Esta ordenación es concordante, según yo, con el movimiento de repetición presente en la tipología bíblica. Es decir, que el contenido del discurso de Hegel asume la forma que le es propicia y que recibe como herencia. La hipótesis es, de este modo, la siguiente: Hegel, con el propósito de reconciliar la fe con la razón, modificó en forma sustancial el mensaje de salvación contenido en la teología heredada del cristianismo (ampliándolo, tanto para abarcar la presencia del mal en el mundo, como para fundamentar su idea de historia universal); pero el mecanismo de producción de significado de la visión resultante siguió siendo el mismo. Pasemos, pues, a revisar el funcionamiento de la significación por repetición diacrónica o tipológica en la obra de Hegel.

Ahora bien, para alcanzar el objetivo enunciado, en primer lugar es necesario observar, aunque sea rápidamente, las características

[14] *Ibid.*, p. 226.

fundamentales de la epistemología que sustenta la visión de la historia que hasta aquí se ha delineado. Entre otras cosas, esta revisión me permitirá mostrar cómo, ya desde Hegel, el proceso de interiorización de la trama cósmica había iniciado su marcha de la metafísica a la epistemología, afectando profundamente a esta última. Será el filósofo norteamericano Michael Allen Gillespie quien nos servirá de guía en esta aproximación.[15]

Para este autor, el problema de todo el idealismo especulativo, pero en particular del sistema de Hegel, es el de la superación del abismo entre la realidad y la conciencia abierto por la filosofía de Kant, tal y como se manifiesta en la tercera antinomia de la razón pura, la relativa al conflicto entre la necesidad y la libertad:

> Tesis. La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.
>
> Antítesis. No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre solamente según leyes de la naturaleza.[16]

Ésta, como todas las antinomias señaladas por Kant, se presenta en tales términos que es imposible aceptar uno de sus componentes con más razón que el otro: tanto la tesis como la antítesis son demostrables con argumentos perfectamente lógicos. Esto significa, en el fondo, que la razón es antinómica en sí misma, pues ha logrado establecer dos leyes que considera verdaderas pero que son contradictorias. Según Gillespie, Kant resolvió este conflicto reconociendo los límites de la razón humana y postulando dos reinos separados pero isomórficos: el de los fenómenos, gobernado por las leyes de la naturaleza; y el de los nuómenos, gobernado por la ley moral de la libertad. En otras palabras, los reinos de la razón pura y de la razón práctica. Los nuómenos no son aquí, sin embargo, las cosas en sí mismas, sino sólo la *apariencia* (es decir, fenómenos) que de ellas obtenemos a través de la facultad de la sensibilidad. La contradicción es, así, sólo aparente, pues no está en el mundo sino en

[15] Michael Allen Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the ground of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 217 p.

[16] Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Editorial Porrúa, 1987, 376 p., p. 212.

la conciencia, reflejando en realidad dos tipos de capacidades distintas pero unitarias y descalificando, al mismo tiempo, a la razón humana para obtener conocimiento verdadero de lo absoluto.[17] Esta solución del idealismo trascendental resulta inaceptable para Hegel, pues salva al mundo de la contradicción sólo a costa de sacrificar la unidad de la conciencia, lo que equivale a la radicalización de uno de los problemas que más le preocuparon: encontrar un punto medio entre lo subjetivo (para sí) y lo objetivo (en sí), resolviendo todas las contradicciones.[18] No es de extrañar, por tanto, el tono profundamente irónico de Hegel al comentar este aspecto de la filosofía kantiana:

> Sigue, pues, en pie, en nuestro ánimo, la misma antinomia; y si antes era Dios el que asumía en su seno todas las contradicciones, ahora es la conciencia de sí. Pero la filosofía kantiana no sigue impugnando el que no son las cosas mismas las que se contradicen, sino que es aquélla, la conciencia de sí. La experiencia nos enseña que el Yo no se disuelve por ello, sino que *es*; no debemos, por tanto, preocuparnos de sus contradicciones, toda vez que el Yo puede soportarlas. Kant, sin embargo, muestra aquí demasiada ternura por las cosas: sería una lástima que éstas se contradijesen. Pero que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción, en nada perjudica.
>
> Así, pues, Kant no disuelve, ni mucho menos, la contradicción; y como el espíritu la asume en sí y lo contradictorio se destruye, ello quiere decir que el espíritu es desintegración y locura de suyo.[19]

[17] Gillespie, *op. cit.,* p. 32-33. Tal vez esta afirmación sea hasta cierto punto injusta con el pensamiento de Kant, que no planteó el problema en términos tan radicales. Sin embargo, es un hecho que así lo veía Hegel: "La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo y finito." Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, v. III, 534 p., p. 420. Otras criticas al pensamiento de Kant pueden encontrarse en G. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, México, Casa Juan Pablos, 2002, 400 p., especialmente en los parágrafos 40 a 50.

[18] Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, 612 p., p. 21-22: "Encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, entre la intimidad y la exterioridad, constituía —desde el primer fragmento del sistema de Hegel hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia*— el movimiento peculiar de su filosofía de la mediación; por ella la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancial."

[19] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 438-439.

Esta última conclusión es, por supuesto, totalmente opuesta al sistema hegeliano, pues no sólo rompe la unidad del espíritu o conciencia, sino que lo separa del mundo y hace imposible, con ello, el conocimiento de lo absoluto. Kant, en opinión de Hegel, tenía razón al señalar las antinomias, pero se había quedado corto en dos sentidos: ni había encontrado una auténtica salida al problema de la contradicción, pues simplemente la cargaba en la cuenta de la conciencia; ni había señalado todas las antinomias, pues, según él, cada concepto es en sí mismo una síntesis. Así:

> Kant resolvió la antinomia, según Hegel, haciéndola absoluta, como el límite u horizonte de toda posible experiencia o conocimiento. Esta articulación negativa del absoluto equivale a negar la posibilidad de cualquier conocimiento positivo sobre la verdadera unidad y fundamentación entre el conocimiento y el ser. De este modo, la filosofía de Kant no termina en conocimiento sino en creencia, *i. e.*, en un más allá al cual el conocimiento nunca puede llegar. De acuerdo con Hegel, el idealismo trascendente jamás alcanza las cosas más elevadas y, especialmente, nunca descubre el verdadero fundamento [de la historia].[20]

Ciertamente, Hegel no rechazó la existencia misma de las antinomias, pero sí las conclusiones que Kant extrajo de ellas. De acuerdo con Gillespie, Hegel interpretaba al hombre no como algo aislado y encerrado en su propia subjetividad, sino como un ser consciente "que toma parte en la general, y en última instancia infinita, actividad de la razón y el espíritu", de tal modo que, "en la contemplación de la antinomia, la razón no renuncia a su empresa especulativa en un reconocimiento de sus propias limitaciones, sino que se hace cargo de su ser más íntimo y reconoce que es fundamentalmente dialéctica."[21]

Se imponía, por lo tanto, asumir que una verdadera reconciliación sólo podría lograrse a través del único camino practicable: la

[20] Michael Allen Gillespie, *op. cit.*, p. 48. La traducción es mía. El original dice así: "Kant solves the antinomy, according to Hegel, by making it absolute as the limit or horizon of all possible experience and knowledge. This negative articulation of the absolute is likewise the denial of the possibility of positive knowledge of the true unity and ground of knowledge and being. Kant's philosophy thus ends not in knowledge but in belief, i. e., in a beyond knowledge can never attain. Transcendental idealism, according to Hegel, thus never reaches the highest things and especially never discovers the true ground [of history]".

[21] *Ibid.*, p. 52. La traducción es mía.

dialéctica. Dicho camino, en este caso, tiene un significado mucho más profundo que el simple reconocimiento de la interacción o reciprocidad entre tesis y antítesis. La dialéctica que emplea Hegel para resolver la tercera antinomia busca alcanzar el fundamento común a ambas partes de la ecuación (la causalidad por libertad y la causalidad por necesidad), es decir, su mutua necesidad: cada parte *necesita* de la otra para ser lo que es; ninguna puede existir en aislamiento. Así, para Hegel:

> La causa es *formalmente* diferenciada del efecto como el elemento original y activo, el elemento libre a partir del cual el movimiento comienza. *Sustantivamente*, sin embargo, la causa no se distingue del efecto y, de hecho, es y sólo puede ser una causa al convertirse en efecto, al igual que el efecto es y sólo puede ser un efecto porque fue causa […] Así, en la visión de Hegel, la causa es también necesaria y el efecto es también libre. La verdadera resolución de la antinomia yace, por lo tanto, en el reconocimiento de que la verdad de la causa se encuentra en el efecto y la verdad del efecto en la causa.[22]

Con esta consideración nos aproximamos tangencialmente al punto central de mi argumento, ya que la resolución hegeliana de la antinomia presenta, según yo, el mismo movimiento que es posible observar en la tipología. Falta, sin embargo, sustentar de algún modo afirmación tan temeraria, lo cual implica tomar el camino largo. Hay que señalar, en principio, la presencia de un concepto clave en la epistemología hegeliana, o mejor dicho, de la pieza argumentativa que en mi opinión vincula dicha epistemología con la metafísica, redimensionando así el significado del proceso histórico. Me refiero al concepto de *parusía*, el cual se abordará a continuación.

Tanto en el prólogo como en la llamada "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* (1807) aparece condensada la respuesta de Hegel a la separación que había abierto la filosofía de Kant entre el mundo y la conciencia. Dicha respuesta llevó a Hegel a iniciar la

[22] *Ibid.*, p. 53. La traducción es mía. El original dice así: "Cause is formally differentiated from effect as the original and active element, the free element from which motion arises. Substantively, however, the cause is not distinguished from the effect and in fact is and can only be a cause in becoming an effect, just as the effect is and can only be an effect because it was a cause […] Thus, the cause in Hegel's view is also necessary and the effect is also free. The true resolution of the antinomy thus lies in the recognition that the truth of the cause is in the effect and the truth of the effect in the cause."

mayor empresa filosófica del siglo XIX, misma que, *mutatis mutandis*, tenía ya su correlato literario en el *Fausto* de Goethe (1790):

> Bien sabes tú que no se trata de placeres.
> Al vértigo me abandono, al más amargo de los goces,
> Al odio amoroso, al enojo animador.
> Mi corazón, curado ya del afán de saber,
> No debe cerrarse de hoy más a dolor alguno,
> Y lo que está repartido a la humanidad entera
> Quiero yo experimentar en lo más íntimo de mi ser;
> Quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo.
> Acumular en mi pecho el bien y el mal de ella
> Extendiendo así mi propio ser al suyo y,
> Como ella misma, estrellarme finalmente.[23]

Como señala Walter Kaufmann, salvo quizá por el último verso, este fragmento de Goethe representa a la perfección el espíritu que anima a la *Fenomenología* de Hegel. Pues, casi sobra repetirlo, Hegel no ofrece un catálogo de las distintas formas de conciencia, sino que intenta revivir y experimentar, en su propia conciencia y en la del lector, el proceso que va desde la conciencia natural —basada en la certeza sensible— hasta el saber o conocimiento absoluto.[24] La salvedad relativa al último verso radica en que el final del camino no será desastroso, sino de salvación. El objetivo es una ampliación del ser individual para alcanzar el ser del espíritu universal, una progresiva superación y elevación de la conciencia, su educación o *Bildung*. Sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel pensaba que la conciencia y el mundo, lo subjetivo y lo objetivo, la libertad y la necesidad, etcétera, poseen de antemano su unidad en lo absoluto, el cual nunca está más allá, oculto tras los fenómenos, lo que lo haría inalcanzable "si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros".[25]

Esta última afirmación de Hegel se encuentra casi al final del primer parágrafo de la introducción a la *Fenomenología*. Sin necesidad de reconstruir la totalidad del argumento hegeliano, puede decirse

[23] Citado por Erich Kahler, *Nuestro laberinto*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 374 p., p. 323.

[24] Kaufmann, *op. cit.*, p. 175.

[25] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 483 p., p. 52.

que constituye su refutación de aquellas teorías que representaban al conocimiento como un instrumento o medio para alcanzar lo absoluto, teorías que incluso reciben el nombre de "inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento".[26] Para superarlas, Hegel plantea la identidad entre conciencia y absoluto, por lo cual el conocimiento es, antes que nada, autoconocimiento o conocimiento de sí mismo. Pues, aunque lo anterior suene complicado, resulta obvio que si se sostiene la existencia de lo absoluto, éste debe, para seguir siendo tal, encontrarse en todas partes. El sujeto que conoce, por lo tanto, participa, desde siempre, de su esencia.

Dicha identidad, o mejor dicho, ese "ser en nosotros" del absoluto, idea fundamental para Hegel, es llamada por M. Heidegger "parusía de lo absoluto".[27] Sería literalmente imposible que yo diera cuenta aquí de la compleja argumentación de Heidegger respecto de los dieciséis (en algunas ediciones diecisiete) parágrafos que constituyen la introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Me limitaré a señalar, brevemente, que este autor utiliza el término *parusía* en su connotación griega original, es decir, como derivación de la forma femenina del verbo "*pareimi*", que significa "presencia" o "estar presente",[28] y no en su connotación bíblica. Esto significa que cuando Heidegger habla de las implicaciones teológicas del pensamiento de Hegel, lo hace en un sentido distinto al propuesto por Löwith. Me explico: para ambos autores Hegel efectivamente secularizó la teología cristiana, pero Löwith intentó mostrar que el movimiento teleológico de la filosofía hegeliana se mantuvo, siempre, formalmente judeo-cristiano; Heidegger, por su parte, sostuvo que la susodicha secularización fue, en realidad, la creación de una especie de teología mundana, más vinculada a la ontología aristotélica que al cristianismo.[29]

[26] *Idem.*.

[27] "El concepto de experiencia en Hegel", en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, p. 110-189.

[28] Giuseppe Barbaglio y Severino Dianich (dirs.), *Nuevo diccionario de teología*, traducción de M. Olasagasti *et al*., 3 v., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

[29] Para entender un poco mejor esta idea de Heidegger hay que hacer referencia a Werner Marx quien señala que para Hegel, a diferencia de Kant, conocer no significa dar forma a lo antes informe, sino una toma de conciencia del concepto o *logos* que rige todas las cosas, aproximándose así a la idea griega del *Logos* que implica la identidad entre pensamiento y ser, y que culminaba en una filosofía "which was unxderstood as «ontology», as a search for the ultimate categorial determinations of the existent, and likewise for those of the highest

Ahora bien, aquí sostengo —en un intento de mediación entre ambas posturas—, que el "ser en nosotros" del absoluto de Hegel puede, efectivamente, ser interpretado bajo el concepto de *parusía*, pero dando a este último término las connotaciones que aún tiene para el judaísmo y el cristianismo, que también lo entienden como "presencia" pero como presencia no existente todavía, proyectada a futuro, es decir, como "visita", "llegada", "venida".[30] Para Hegel, el hecho de que nuestra vida se encuentre en la parusía del absoluto no significa que lo único que queda por hacer es sentarse a esperar algo así como la iluminación. Sólo se alcanzará el conocimiento absoluto mediante un proceso que implica, necesariamente, esfuerzo, duda y desesperación. Se trata de un trabajo de depuración, enteramente similar al que realiza el espíritu absoluto a través de y en la historia universal.

Lo anterior puede comprenderse cabalmente si revelamos, aunque sea en parte, la estructura explicativa empleada por Hegel y su significado profundo. Aunque el mencionado proceso de desarrollo, elevación y exaltación de la conciencia individual es, en sus formas concretas, bastante complicado, en su movimiento general reconoce el principio de la dialéctica. Para representarlo, al inicio de su *Fenomenología*, Hegel utiliza una de sus muy gustadas metáforas vegetales, especialmente útiles cuando se habla de un desarrollo orgánico:

> El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente nece-

existent, *theos*, insofar as ontology was always at the same time theology. The most important category in this ontotheological order was considered by Aristotle to be that of *ousia* or substance […] Hegel's *Phenomenology* remains pledged to the Logos tradition in all the respects we have mentioned […]" Véase Werner Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traducción de Peter Heath, New York, Harper & Row Publishers, 1975, XXIII-111 p., p. XXII.

[30] Giuseppe Barbaglio y Severino Dianich, *op. cit*. Estos últimos conceptos, en el pensamiento bíblico, normalmente se relacionan con otros similares como *epiphaneia* (aparición), *apokalipsis* (revelación) y *hemera Kyriou* (día del Señor), etcétera. Más adelante veremos la importancia de este punto para la construcción de la teleología hegeliana.

> sarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.[31]

La no contradicción, la mutua necesidad entre los distintos momentos del desarrollo, su unidad orgánica, son producto de la dialéctica de la explicación. Pero ¿de dónde surge ésta? ¿Cómo se inicia? Responder a estas preguntas nos dará la pauta para reinterpretar la *Filosofía de la historia* de Hegel a la luz de la segunda acepción mencionada del concepto de parusía.

La dialéctica de la conciencia natural empezó con un enfrentamiento doloroso. Se trata del primer reconocimiento de la división entre el sujeto y el objeto, entre el *en sí* y el *para sí*, y, por ello, de la pérdida de la unidad originaria (aunque inconsciente) del ser y el mundo. En palabras de Hegel:

> La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación.[32]

Así, al reconocer algo externo a sí misma, por medio de la certeza sensible, la conciencia es capaz de establecer una suerte de polaridad que será el nacimiento de la dialéctica. A partir de la distinción primaria entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, Hegel sostendrá que la conciencia recorre un camino bastante bien trazado, mismo que él quiso delinear en su *ciencia de la experiencia de la conciencia* o fenomenología: Primero, la conciencia afirmará la existencia plena del objeto, como algo independiente del sujeto (el objeto es *en* sí); después negará al objeto, subordinándolo completa-

[31] Hegel, *Fenomenología…*, p. 8.

[32] *Ibid.*, p. 54. Se reproduce aquí, para la mejor comprensión del texto, la traducción inglesa: "Natural consciousness will show itself to be only the Notion of knowledge, or in other words, not to be real knowledge. But since it directly takes itself to be real knowledge, this path has a negative significance for it, and what is in fact the realization of the Notion, counts for it rather as the loss of its own self; for it does lose its truth on this path. The road can therefore be regarded as the pathway of *doubt*, or more precisely as the way of despair". G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, 595 p., p. 48.

mente al sujeto (el objeto sólo es en cuanto *para* sí, o para el sujeto) y, por último, postulará la reconciliación de ambos en la parusía del absoluto (el objeto y el sujeto son en y para sí, recíprocamente, pues ninguno es sin el otro). De este modo, la conciencia reconoce, a la larga, que la distinción originaria fue una suerte de alienación de sí misma, pues sujeto y objeto siempre han estado en la unidad de lo absoluto. Finalmente, con la superación de la antinomia entre sujeto y objeto a través de la parusía, la epistemología se vuelve metafísica y viceversa.

Pero también hemos de señalar que, para Hegel, la totalidad del proceso es tan necesaria y real como su culminación,[33] pues al hacer coincidir conciencia y absoluto —como ya vimos—, el camino de la desesperación es también el camino de la verdad o autoconocimiento, ya que la conciencia deberá despojarse gradualmente de todo aquello que sea no-verdad dentro de ella misma para poder, después de pasar por una serie de figuras incompletas, reconocerse a sí misma, "en sí [como objeto], para sí [como sujeto] y en nosotros [como absoluto]". Hay que señalar, sin embargo, que no se trata de un movimiento enteramente circular, pues aunque culmina en un retorno al punto inicial, la conciencia es ahora, valga la expresión, consciente de sí misma y de su esencia, separándose así del reino de la naturaleza o necesidad y alcanzando el reino del espíritu o libertad. Se inaugura, con esto, la dimensión diacrónica de la conciencia —su historia— en el largo camino de regreso a sí misma.[34] De este modo, según Wolfhart Pannenberg:

[33] Esto resulta especialmente claro en el parágrafo 8 de la *Fenomenología*: "Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior", p. 55.

[34] Es el propio Hegel quien nos explica este movimiento: "He seguido, en la *Fenomenología del espíritu*, la evolución de la conciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que siguió pasa por todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia." *Vid*. Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusto Mondolfo, 2 v., Buenos Aires, Hachette, 1956, v. I, p. 64. Sin embargo, la idea de un desarrollo progresivo o educación de la conciencia no es exclusivamente hegeliana. Puede decirse que es una constante del idealismo especulativo alemán, encontrándose formulaciones muy similares en el pensamiento de Fichte y de Schelling. La diferencia fundamental radica en el papel preponderante que esta idea ocupa en la concepción histórica de Hegel. Véase Werner Marx, *op. cit.*, *passim*. Casi lo mismo puede afirmarse respecto a la metafísica y a la dialéctica de Hegel, que

> La *Fenomenología del espíritu* es […] la descripción de la vía por la que la conciencia llega a ser conciencia de la verdad reflexionando sobre sí misma. Dicha reflexión consiste en que, en cada etapa de su movimiento reflexivo, la conciencia compara lo que cree aprehender como su verdad con lo que de hecho es su contenido. La unión de las dos partes arroja como resultado una nueva etapa en la autoexperiencia de la conciencia. De esta suerte, etapa por etapa, la conciencia va elevándose desde la conciencia objetual, la cual creía tener su verdad en lo dado a los sentidos, hasta la conciencia religiosa y filosófica de lo absolutamente verdadero. A la vez, la marcha de esta elevación es la «organización» de la experiencia de la conciencia en una totalidad. Sólo como resultado de todo el camino, y en cuanto que recogen en sí la totalidad de las experiencias de la conciencia, son religión y filosofía conciencia de esta verdad absoluta.[35]

Todo este proceso corresponde, punto por punto, a los planteamientos hegelianos sobre la historia universal, en donde el espíritu tiene que luchar denodadamente para ganarse a sí mismo: responden a los mismos patrones y su movimiento es paralelo.[36] No podía ser de otro modo, pues ambas se encuentran en la parusía del absoluto, que está efectivamente allí, desde siempre, aunque es necesario alcanzarla, actualizarla en el mundo y en la conciencia.[37] Pero existe, además, otra importante similitud que es preciso señalar ahora: la parusía del absoluto sólo se logra, tanto entre los individuos como entre los pueblos, a través de un pesado trabajo de purificación y exaltación, al igual que, para el pensamiento bíblico,

recibieron una enorme influencia de dichos autores, respectivamente. Para una introducción general sobre este tema, véase: Richard Schacht, *Hegel and after; studies in continental philosophy between Kant and Sartre*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975, especialmente el capítulo 2, "The Philosophical Background of Hegel's Metaphysics", p. 17-37.

[35] Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, traducción de Rafael Fernández de Mururi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, 415 p. (Hermeneia, 46), p. 299.

[36] Sobre la relación entre conciencia individual e historia en Hegel, véase Roger Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Seix Barral, 1974, 310 p., especialmente el capítulo III, "La dialéctica del conocimiento: fenomenología del espíritu", p. 61-151, en donde Garaudy afirma que: "En el curso de una dialéctica que reproduce, por medio de la consciencia individual, las largas luchas históricas de la humanidad […], la consciencia adquirirá plena consciencia de sí misma […]", p. 70.

[37] *Cfr*. Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, p. 120: "La gran innovación de Hegel en la comprensibilidad de la Historia consiste en esa fundamentación en lo Absoluto. La Historia es todo y el todo es la Historia. Tal vez se expresaría con más exactitud diciendo que la Historia es el *hacerse* del todo; un hacerse que es un rehacerse desde la escisión original."

el hombre sólo podrá retornar al paraíso perdido mediante el sufrimiento en el mundo. De hecho, la estructura de sublimación de la conciencia es idéntica a la trama de la Biblia: paraíso (en sí y para sí), caída (alienación, *o* en sí *o* para sí) y reconciliación (el retorno al paraíso, en-sí-y-para-sí-en-nosotros).[38] Todo inició con el abandono de la inocencia primigenia, con el pecado original de la conciencia que, por su propio obrar —al igual que el hombre— se ha perdido a sí misma. Ahora, expulsada del paraíso, deberá encontrar su camino en el mundo, ensayando diversas formas de ser.[39] La historia universal no es otra cosa, para Hegel, que la ruta de la salvación, de la verdad y la libertad, el regreso a casa.

La tipología bíblica y la historia del espíritu absoluto

Pues muy bien, ya vimos qué significa en términos generales la historia universal para Hegel. Cualquier estudioso del tema podría preguntar ahora —con justa razón— "¿y luego?", ya que hasta aquí tampoco encontramos demasiadas novedades en mi exposición del asunto. Ciertamente, he llamado la atención hacia la similitud entre el plano del desarrollo de la conciencia individual y la historia universal, pero esto no es inédito y de hecho sólo es una consecuencia de la formulación sistemática que dio Hegel a su filosofía. Paralelismos semejantes pueden verse sin dificultad en y entre la *Filosofía del derecho*, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la *Ciencia de la lógica* e, incluso, en escritos de juventud como el *Fragmento de sistema* o *El espíritu del cristianismo y su destino*.[40] También he procurado mostrar,

[38] Una idea semejante, aunque basada exclusivamente en el valor simbólico de ciertos motivos bíblicos y no, como yo propongo, en una semejanza estructural profunda, puede encontrarse en Garaudy, *op. cit*., p. 136: "Hegel estima haber superado la alienación religiosa al término del desarrollo del espíritu objetivo. Reconoce en los temas fundamentales del cristianismo: caída, encarnación, muerte de Dios, resurrección, imágenes simbólicas del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto."

[39] Como ejemplo de esto encontramos la siguiente cita en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: "El pecado es el conocimiento del bien y del mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y lo extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí." (p. 551).

[40] Algunos autores como Jacques D'Hondt y Ramiro Flórez coinciden en señalar que los principios fundamentales del sistema hegeliano ya se encuentran, embrionariamente, en el temprano poema *Eleusis*, que Hegel dedicó a Hölderlin en agosto de 1796. La oscuridad de

aunque sea en apretado escorzo, cómo es que Hegel concibe ese desarrollo a partir de la lógica dialéctica y cómo es que su visión del funcionamiento del mundo está mediada por el concepto de parusía del absoluto. Ninguno de estos puntos constituye, propiamente hablando, una aportación novedosa, lo cual no debe extrañar, pues el pensamiento de Hegel ha sido profusa y profundamente estudiado. Sin embargo, creo que esos pasos previos me han permitido sugerir, con cierto sustento, que la formulación hegeliana del desarrollo de la historia no sólo está vinculada al pensamiento cristiano en general, sino específicamente a la tipología bíblica y, por ese camino, a lo que en el capítulo anterior llamé «significación por repetición diacrónica o tipológica». Ha llegado el momento de mostrar ese vínculo o, si se prefiere, ahora es necesario preguntar no *qué* sino *cómo* significa la historia en el discurso hegeliano.

Con esto en mente, lo primero que tenemos que hacer es profundizar en el análisis del mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica, para después indagar si es posible su aplicación al estudio de la "Introducción" a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel.[41] La elección de ese fragmento no es arbitraria por varias razones: en primer lugar, porque es ahí donde se condensa el pensamiento de Hegel sobre la historia, pese a que es posible identificar un fuerte contenido histórico en prácticamente la totalidad de sus obras. En segundo lugar, por tratarse de una obra de plena madurez intelectual, realizada poco antes de la muerte de su autor, es decir, cuando el sistema completo de su filosofía ya

algunas partes del poema, aunada a mi condición de amateur en la materia, me han impedido corroborar tal afirmación. Sin embargo, es un hecho que el poema es una prueba entre muchas del vínculo de Hegel con el prerromanticismo alemán del *Strum und Drang* y, en cierto sentido limitado, con un panteísmo similar al de Goethe. Para muestra basta un botón: "El sentir se diluye en la contemplación;/lo que llamaba mío ya no existe;/hundo mi yo en lo inconmensurable,/soy en ello, todo soy, soy sólo ello". Hegel, *Escritos de juventud*, traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 476 p., p. 213-214. Compárese este fragmento con los versos de Goethe citados en este mismo capítulo y podrá verse con facilidad que lo que tenemos ahora es una ampliación de las facultades de la conciencia, que en Goethe pretende abarcar a la humanidad toda y en Hegel al Absoluto. Aunque no es poca la diferencia, me parece que es el mismo tipo de ambición filosófica la que anima a ambas concepciones, *Cf.* Löwith, *De Hegel a Nietzsche*…, p. 17-59.

[41] En lo sucesivo, todas las citas de Hegel provienen de la siguiente edición: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., por lo cual en las notas siguientes sólo se mencionará al autor y el número de página, mientras que en el cuerpo del trabajo sólo este último.

estaba plenamente formado y, por último, por razones de espacio, pues el análisis minucioso de la totalidad de la obra sería extremadamente amplio y no necesariamente apegado a Hegel, pues es un hecho que él sólo escribió la "Introducción", siendo el resto de la obra una edición póstuma (más o menos cuidadosa, dependiendo del editor) de apuntes y borradores de Hegel, llenando los vacíos con notas de clase de sus alumnos. Pese a esto último, se hará referencia a otras partes de la obra cuando el tema así lo amerite. Sin embargo, antes de iniciar el análisis concreto es necesario definir de manera muy precisa qué es aquello que buscamos en la obra de Hegel. Es por ello que debemos volver sobre la tipología bíblica, pero ahora con mayor detalle.

Según Frye, aunque la Biblia no sea fundamentalmente una obra literaria, no deja de llamar la atención el uso constante de tropos del lenguaje, metáforas especialmente. Tales metáforas no son meros ornamentos o extravíos "poéticos" de los diversos autores, sino que deben ser tomadas seriamente en cuenta como formas de expresión propias de una etapa distintiva del desarrollo del lenguaje. A diferencia de otras etapas, como la descriptiva (o demótica, retomando la clasificación de Vico), la metafórica hace énfasis en la interacción de las palabras entre sí. Es decir que en ella lo más importante es el significado centrípeto, aquel que apunta hacia el interior mismo del lenguaje o del texto. Me explico: toda estructura verbal, según nuestro autor, posee un aspecto centrípeto y otro centrífugo. El primero consiste en la interacción pura de las palabras, sin referencia a algo externo: es el significado poético o literario. El aspecto centrífugo es aquel que señala hacia el mundo exterior, hacia la referencia a la que las palabras aluden. Dependiendo cuál de estos aspectos predomine en una estructura verbal determinada estaremos frente a una obra literaria o no literaria. Empero, la Biblia es un caso extremadamente complejo, pues parte de una conciencia específicamente histórica: se ocupa de hechos que se presumen "reales", según señalamos en el primer capítulo y, al mismo tiempo, en su mayor parte pertenece a la etapa metafórica del lenguaje. En el plano epistemológico, lo anterior significa que no existe una clara separación entre sujeto y objeto, "más bien el énfasis recae en el sentimiento de que el sujeto y el objeto están unidos por un poder o energía en común" (Frye, p. 30). El resultado

de esta combinación es que el significado centrífugo de la Biblia es, también, su significado poético, anulando así la distinción entre lo "imaginario" y lo "real":

> Con otros libros podemos decir: o existe una continua referencia de significado externo, que establece un contexto para cualquier verdad descriptiva que pueda tener, o no existe tal referencia, y nos enfrentamos a una obra literaria, donde el criterio de verdad, si es que importa, surge por completo de la consistencia verbal interna. […] Sin embargo, la Biblia, como ya vimos, evita esta antítesis: no es ni literaria ni no literaria o, en forma más positiva, es literaria sin ser en realidad literaria. En la Biblia el significado literal es el significado poético, en primer lugar por tautología, en un contexto [la etapa metafórica del lenguaje] dentro del cual todo significado literal es centrípeto y poético; en segundo lugar, en un sentido bastante específico de enfrentarnos a las expresiones metafóricas explícitas y a otras formas de expresión característicamente poéticas.[42]

Si extrapolamos esta distinción entre significado centrífugo y centrípeto a la obra de Hegel, encontramos que, también, ambos tipos se encuentran asociados de manera indisoluble: el significado "literal" o centrífugo de los acontecimientos descritos no equivale a su adecuación al referente externo, pues de ser así nos encontraríamos ante el puro cambio sin sentido. Para Hegel, los acontecimientos son significativos en virtud de la lógica de su entramado, que él supone real, pero que, al igual que en la Biblia, sólo puede ser constatada como interacción de conceptos y estructuras verbales, como significado centrípeto. La "realidad" de los hechos o acontecimientos es, así, indisociable de la poética de su articulación.

Ahora bien, el contexto centrípeto del que habla Frye, mismo que determina el significado de cada una de las partes o "hechos" individuales, es producto, en la Biblia, de una unidad narrativa constante a lo largo de toda la obra. Tal unidad es, justamente, el movimiento tipológico que consiste en la interacción recíproca entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Según el mismo autor, sin embargo, el principio tipológico no rige exclusivamente la relación entre ambos testamentos, como una especie de clave de lectura elaborada posteriormente por los exégetas, sino que se le puede encon-

[42] Frye, *El gran código*, p. 87.

trar al interior de cada uno de ellos, particularmente en el Antiguo Testamento (Frye, p. 108), lo que revela que la tipología es más un modo de pensamiento que una solución hermenéutica a un problema específico. Pero de momento me interesa más resaltar la consistencia con la cual es empleada la tipología en el conjunto de ambos testamentos. En este sentido, la "prueba" de la verdad del contenido de cada Testamento radica en el otro, de tal forma que casi cualquier hecho particular se vuelve significativo, es decir, importante como revelación de una verdad trascendente, en la medida en que cuenta con dicha confirmación. Los ejemplos concretos son prácticamente innumerables:

> El gran clamor de Jesús en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" es la cita del primer verso de ese salmo [el Salmo 22…] Los treinta siclos de plata y el tesoro, del relato sobre Judas, se hallan en Zacarías 11, 12-13. En Oseas 6, 2 se menciona una resurrección al tercer día; el siervo afligido de Isaías 53 se acerca mucho al relato de la Pasión; y la profecía sobre Emmanuel, en un pasaje anterior de Isaías (7, 14), alude a la Encarnación. Incluso en pasajes más doctrinales, los conceptos cristianos no se presentan como nuevas doctrinas, sino como la concreción de conceptos provenientes del Antiguo Testamento. De ahí que el axioma central de Pablo: "El justo vivirá de la fe" (Romanos 1, 17), sea una cita de Habacuc 2, 4.[43]

Todas estas concordancias se montan, por decirlo así, en una forma específica de trama que sigue una pauta muy definida: un constante movimiento en "U", cuyas cimas y valles marcan los momentos claves del relato. En otras palabras, si se considera a la Biblia como una unidad, su trama es muy similar a la de una comedia: lo que se pierde al inicio, en el *Génesis*, se recupera al final, en el *Apocalipsis*. Todo lo que pasa entre ambos puntos se mueve de la misma manera, pues la historia del pueblo elegido es una constante sucesión de peligrosas caídas y ascensos relativos (del Edén al Desierto y, de ahí, a la Tierra Prometida, para después caer en la esclavitud en Egipto, seguida de la liberación bajo Moisés, de la invasión de los filisteos, de la unificación del reino bajo David y Salomón y su posterior división, etcétera). Todas las etapas se encuentran relacionadas entre sí de manera metafórica, de tal forma

[43] Frye, *ibid*., p. 103.

que, por ejemplo, los puntos altos de la trama, el Edén, la Tierra Prometida, Jerusalén y el Monte Sion, son sinónimos de la libertad y del Reino de Dios. Y lo mismo sucede con los personajes: Abraham, Moisés, David y Salomón, etcétera, que son prototipos del mesías o liberador final.[44]

Dicho lo anterior, ahora podemos establecer cuáles son los componentes y las características que servirán de guía a nuestro análisis, no sin señalar que los elementos que a continuación se presentan, sintéticamente y por separado, son, en realidad, partes de un sistema unitario, cuyo funcionamiento depende de la *interacción recíproca y simultánea de todos sus componentes*. La división en distintos elementos responde, de este modo, más a criterios formales y expositivos que a una ordenación jerárquica o de dependencia lógica. De este modo creo que es posible afirmar que en el mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica, como producto del pensamiento bíblico, pueden encontrarse dos componentes fundamentales:

a) La estructura temporal amplia dentro de la cual suceden los "hechos históricos" se encuentra proyectada a futuro. El tiempo avanza hacia su culminación de manera lineal (hay un principio y un final claramente discernibles). Sin embargo, no se trata de pura linealidad temporal causal, pues el inicio y el fin se tocan, en un movimiento tripartita: Paraíso-Caída-Paraíso. El punto de inflexión es marcado por el acontecimiento central de Cristo (el alfa y el omega).
b) La dinámica del desarrollo temporal concreto, o entramado, no es homogénea: avanza a través de fases o periodos, siendo cada una cualitativamente superior a la anterior, pues está más cerca de la culminación. Esto implica una peculiar concepción de los "hechos" considerados históricos, que son vistos como algo de extrema importancia, pero no tanto por su valor político, social o económico —mismo que efectivamente poseen—, sino por su contenido simbólico, en tanto que apuntan hacia algo que está fuera de ellos mismos: el plan de Dios. Se trata de anuncios y realizaciones, tipos y

[44] Frye, *ibid.*, p. 199-200.

antitipos. El significado de cada hecho histórico depende directamente de una relación de carácter metafórico: están ahí por algo más, son metáforas implícitas.[45]

Por lo que respecta al primer inciso, es posible postular una similitud de fondo entre la concepción bíblica del tiempo y los postulados hegelianos. Atendiendo a lo dicho por Löwith, la conciencia del tiempo del cristianismo no sólo se desarrolla con miras a un *eschaton*, sino que posee la particularidad de contar con un evento central, ocurrido en el momento justo, a partir del cual el tiempo se ordena:

> For the Christian the dividing line in the history of salvation is no longer a mere *futurum* but a *perfectum praesens*, the accomplished advent of Jesus Christ. Whit regard to this central event the time is reckoned *forward as well as backward*. The years of the history B. C. continuously decrease while the years A. D. increase toward an end-time. In this linear, though double-faced, chronological scheme the biblical view of history is delineated as a history of salvation, progressing from promise to fulfillment and focused in Jesus Christ.[46]

La explicación más precisa de este movimiento la ofrece el propio Löwith, basándose primordialmente en el teólogo alemán Oscar Cullmann, quien señala que la economía histórica de la salvación avanza a partir de una progresiva reducción de los "elegidos" (primero, el género humano representado por Adán; después el pueblo elegido; luego el "remanente de Israel" y, por último, el Siervo de Dios, Cristo). Así, la historia alcanza su centro, pero no ha terminado, pues es necesario el proceso inverso, el que va de Cristo a su Iglesia y, posteriormente, a toda la humanidad. Dentro de este esquema, todo viene de Dios y va hacia Dios, siendo Jesús Cristo el mediador. Se trata, pues, de un movimiento progresivo, pero al mismo tiempo es un retorno: "from alienation to reconciliation, one great detur to reach in the end the beginning […]".[47] El motor de la historia no es otra cosa que el pecado original, pues sin él la redención final y la historia misma serían absolutamente innecesarias.[48]

[45] Para este último concepto véase: *Ibid.*, p. 81.
[46] Löwith, p. 182.
[47] *Ibid.*, p. 183.
[48] Hegel: "El conocimiento, como abolición de la unidad natural, es el pecado original, que no es un accidente, sino la eterna historia del espíritu", p. 549.

En la filosofía de la historia universal de Hegel podemos encontrar el mismo esquema, pero ahora traducido de la fe a la razón o, mejor dicho, anulando la distinción entre ambas. Es bien sabido que Hegel inicia su reflexión sobre la historia partiendo de un supuesto básico: *la razón rige al mundo*. En sus inicios, tal supuesto es enteramente idéntico a la idea de la Providencia, esto es, a la idea de que la voluntad divina dirige los destinos humanos. Sin embargo, Hegel afirma que la Providencia es una representación religiosa, verdadera sí, pero sólo apta para la conciencia inmediata y la intuición y no para el conocimiento o filosofía. Tiene la virtud de descartar el azar y la contingencia como componentes de la historia, pues supone que todo ocurre según el plan divino, aunque sus procedimientos permanecen en la penumbra, son misteriosos. Es por lo tanto necesario formular dicha representación como concepto, como algo que sea apto para el pensamiento y la razón, pues los seres humanos no sólo debemos sentir a Dios, sino conocerlo, ya que "Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento" (p. 53). La posibilidad de conocer a Dios, más bien, la obligación de conocerlo, se debe, según Hegel, a la religión cristiana, pues con Cristo: "Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto" (p. 54).

Ahora bien, para Hegel es posible alcanzar el conocimiento de Dios a través del estudio filosófico de la historia, pues la historia es "el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado" (p. 56). Tal desarrollo opera de acuerdo con un plan o propósito preestablecido, según los deseos de Dios. ¿Y cuáles son estos deseos? Explicar esto requiere de un pequeño rodeo.

Dios es, para nuestro autor, lo más perfecto. Y lo más perfecto es, en su esencia misma, libre, pues no posee ninguna determinación externa, no está condicionado por nada que no sea él mismo. En buena lógica, la perfección sólo puede aspirar a la perfección, por tanto, Dios sólo puede desearse a sí mismo y a lo que es igual a él. De ahí que la voluntad divina sólo pueda aspirar a la libertad. De este modo, Dios y su voluntad —sus deseos— son una y la misma cosa. Esta conjunción es llamada por Hegel la Idea. La misión de la filosofía de la historia es, justamente, la contemplación de esa Idea, pero proyectada en el espíritu humano y en su ac-

tividad.[49] En concreto, lo que hay que buscar en la historia es el desarrollo de la idea de la libertad humana. Y ese desarrollo sólo puede tener lugar en el reino del espíritu, esto es, en el terreno de la conciencia que de sí mismos tienen los hombres.[50] Pero, en el caso de la historia universal, los individuos que deben alcanzar dicha conciencia son los pueblos. Como resultado tenemos que el propósito de la historia universal es, justamente, que los hombres (agrupados en pueblos y estados) alcancen plena conciencia de lo que de hecho siempre han sido: seres libres, pues pueden alcanzar la parusía del absoluto ya que su espíritu es también esencialmente libre:

> El espíritu de un pueblo [es decir, la conciencia que de sí mismo tiene] es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es uno solo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y éste es el espíritu universal.[51]

Por otra parte, Hegel es muy claro al advertir que una cosa es la conciencia de la libertad, y otra, muy distinta, su realización en el mundo. Al igual que en la *Fenomenología*, se trata de un proceso que va desde la obtención de la conciencia hasta su actualización en el mundo. Mientras no se alcance este punto, el proceso no ha concluido. La conciencia de la libertad se debe al cristianismo, que marca el punto de inflexión de la historia y "constituye la época absoluta en la historia universal" (p. 55), pues:

> La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan solo

[49] A este respecto es interesante recordar la misión que el propio Hegel postulaba para su trabajo: "Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios[…]". *Cfr. supra*, nota 39.

[50] El espíritu o la conciencia es, para Hegel, lo opuesto a la materia y, por lo tanto, no responde a delimitaciones externas (la gravedad, por ejemplo), sino que tiene su centro en sí mismo, de ahí que la libertad sea la sustancia del espíritu. Hegel, p. 62-63.

[51] Hegel, p. 66.

> de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana.[52]

Pero la conciencia de la libertad no basta para la realización plena de la Idea. Dios se ha revelado y, con ello, el principio de la libertad del hombre en cuanto tal, pues el hombre es partícipe de la esencia divina, como ya se ha señalado. Falta, sin embargo, la aplicación de la Idea:

> Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aun la libertad ha dominado en seguida en los estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma.[53]

Conforme a lo anterior, encontramos que la historia es para Hegel, al igual que para el pensamiento bíblico, un movimiento progresivo que tiene su origen en Dios y hacia él se dirige. Más aun, posee un centro claramente señalado en la figura de Cristo y en el cristianismo original. Asimismo, el movimiento es doble: primero, desde el origen o inconciencia natural hasta la revelación del principio de la libertad de todos los hombres; segundo, desde esa revelación hasta su realización en el mundo. Existe, sin embargo, una diferencia no desdeñable: las acciones humanas en el tiempo, para el pensamiento bíblico, se suman al expediente de la salvación personal, misma que se realizará fuera del tiempo, en un más allá escatológico posterior al Apocalipsis. En Hegel, el final de la historia no está más allá, sino en ella misma. De hecho no hay propiamente un final, sino un propósito que debe alcanzarse en el mundo. Esta diferencia es muy importante en el terreno teológico, y fue la causa de amargas disputas que se prolongaron hasta mucho tiempo después de la muerte de Hegel. Sin embargo, en el terreno de la estruc-

[52] Hegel, p. 554.
[53] Hegel, p. 68.

turación del discurso sobre el pasado, reviste un valor secundario, pues lo que ahí importa es la existencia misma de un propósito o finalidad, lo que determina la proyección a futuro y el significado que se atribuye a los acontecimientos concretos. Con esta última consideración estamos en condiciones de iniciar la reflexión en torno a los pasos o periodos a través de los cuales el propósito final de la historia alcanza su culminación, es decir, buscaremos la correlación entre el segundo de los componentes del mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica —señalado anteriormente— y la visión de Hegel sobre la historia.

El pensamiento, según Hegel, encuentra en la historia tres categorías fundamentales: la variación, la sublimación del espíritu y la razón. La última constituye el propósito de la historia, como quedó asentado en páginas anteriores, mientras que las dos primeras son los ejes que modularán el movimiento concreto, las fases o periodos por los que pasa el plan para su realización. La variación produce melancolía, el sentimiento de que nada de lo humano es permanente y se pierde, devorado por el tiempo: "Todo parece pasar y nada permanecer" (p. 47). Sin embargo, esta categoría se completa con una idea que permite escapar de la melancolía y del duelo desinteresado ante las vidas y los esfuerzos desperdiciados: "una nueva vida surge de la muerte". Se trata de la imagen oriental del fénix, que representa la idea de los ciclos naturales, en donde la vida renace, siempre la misma, desde la muerte. Esta imagen, nos dice Hegel, es quizá el pensamiento más importante de Oriente, pero sólo conviene a la naturaleza, al cuerpo y no al espíritu. Lo que corresponde a este último y al pensamiento occidental

> es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Ésta es la segunda categoría del espíritu. El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.[54]

[54] Hegel, p. 48.

Esta segunda categoría es de vital importancia, pues revela que las fases del desarrollo del espíritu (los progresivos momentos de toma de conciencia) son en realidad la captación, cada vez más depurada, de sí mismo.[55] Cada fase, por lo tanto, no constituye un desarrollo enteramente original, sino más bien una variación sobre el mismo tema. Asimismo, cada una contiene en sí a todas las anteriores y a todas las futuras, pues la Idea es una sola, eterna e inmutable. Tenemos, pues, la combinación de dos modalidades de concepción del tiempo histórico: ciclos iguales que progresan y se subliman, repetición diacrónica. No debe extrañarnos, pues, que Hegel utilice constantemente metáforas vegetales para expresar y ejemplificar dicha conjunción. El mundo vegetal, por lo común, nos provee de imágenes vinculadas al ciclo anual de las estaciones y al resurgimiento de la vida después de la muerte,[56] pero también proporciona el simbolismo del desarrollo, del crecimiento y la plenitud de fuerzas que habían permanecido latentes. Por ejemplo, cuando Hegel habla del fin universal del espíritu y de la historia, concluye que: "Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera" (p. 67). Un poco más adelante, al hablar de la actividad del espíritu como retorno a sí mismo:

> La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma.[57]

Lo mismo sucede cuando Hegel explica la transición entre el espíritu de un pueblo y otro:

[55] Por ejemplo: "Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal […] La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea", Hegel, p. 74.

[56] Sobre el contenido simbólico de las metáforas vegetales véase: Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, traducción de Edison Simons, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991, p. 212.

[57] Hegel, p. 64.

> El espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento —y a la vez empero el oriente de un nuevo principio—. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.[58]

Este diseño del proceso de intercambio entre las distintas fases del desarrollo histórico, basado en las metáforas vegetales, justifica la caracterización de cada fase como un "tipo", como un anuncio de lo que ha de seguir. Es importante remarcar que Hegel insiste constantemente en que no estamos ante la mera repetición cíclica presente en la naturaleza. La continua sucesión de formas bajo el sol del espíritu es "esencialmente un progreso" (p. 73). Se trata, al igual que en el pensamiento bíblico, de la revelación gradual de algo que siempre ha estado ahí. Cada fase es el cumplimiento pleno de la anterior, la concreción de una promesa que, a un tiempo, justifica el pasado y se proyecta sobre el futuro.[59] Una vez establecidos los puntos centrales del desarrollo de las distintas fases históricas, Hegel resume, con una confianza que hoy día nos es ajena, toda su visión en un párrafo que resulta, a un tiempo, justificación y proclama:

> La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso […] Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.[60]

[58] Hegel, p. 74.

[59] "El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden , surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica", Hegel, p. 69.

[60] Hegel, p. 76.

Si trasladamos esta imagen al campo de la inteligencia narrativa, lo que encontramos es que los distintos momentos de la historia pueden ser, de igual manera, pequeñas tramas idénticas que se entrelazan para formar un gran entramado cósmico que las engloba y permite captar su verdadero significado. Esta misma idea es expresada por Hayden White cuando afirma que: "El propósito de Hegel es justificar la transición *de la comprensión de la naturaleza trágica de cada civilización específica a la comprensión cómica del drama en desarrollo de la totalidad de la historia*".[61] Lo anterior significa que cada pueblo histórico recorre una serie idéntica de pasos antes de su disolución y muerte, serie que es representada a través de la metáfora de la vida del individuo (nacimiento, infancia, juventud, virilidad, senectud y muerte). Este movimiento es esencialmente trágico, pues los pueblos históricos están obligados a recorrer su camino hasta el final, deben perseguir su ideales, aunque realizarlos implique su propia muerte:

> El espíritu de un pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Ocúpase en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el periodo en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo.[62]

En *Metahistoria*, Hayden White muestra claramente cómo todas las historias particulares (Persia, Grecia, Roma, etcétera) que componen la filosofía de la historia de Hegel poseen una trama trágica.

[61] White, *Metahistoria*…, p. 118. Cursivas del autor.

[62] Hegel, p. 71. Para una breve explicación del concepto de tragedia en Hegel véase A. C. Bradley, "Hegel's Theory of Tragedy", en Lawrence Sargent Hall (comp.), *A Grammar of Literary Criticism*, New York, The Macmillan Company, 1965, p. 49-61.

No es necesario insistir en este punto. Lo que aquí importa subrayar es que la visión trágica de cada época del espíritu es trascendida gracias a la aprehensión cómica del todo, es decir, "a la visión cristiana (cómica) de la liberación última del hombre de su mundo y su reconciliación final con Dios".[63] Este procedimiento permitió a Hegel tanto justificar la presencia del mal en el mundo, como convertir cada pérdida particular en una ganancia. El mal es anulado al caer dentro de la esfera de los fines particulares, mientras que la muerte siempre dará lugar a una nueva vida, mejor y más consciente, desapareciendo así cualquier aspecto negativo de la historia. La alegría y la confianza se abren paso sobre las ruinas del pasado, negando la melancolía a la luz de la futura reconciliación. De este modo, la vida del espíritu de cada pueblo, al igual que Cristo, triunfará sobre la muerte, y lo que era un sacrificio resulta, a la postre, el único medio de trascendencia y libertad.

Por otra parte, la constante oscilación entre las tragedias particulares y la comedia que constituye el todo, recuerda, aunque ciertamente modificada, la estructura narrativa en forma de "U" de la Biblia, según el análisis de Northrop Frye. Explorar esta posibilidad implica penetrar en el último de los paralelismos que, sostengo, existen entre Hegel y el pensamiento bíblico. Me refiero a la aprehensión de los hechos históricos particulares (acontecimientos o personajes) como metáforas implícitas. ¿Existe tal relación? La respuesta puede ser afirmativa, siempre y cuando se marquen claramente los puntos de divergencia, pues de lo contrario se corre el riesgo de exagerar las similitudes. En este sentido, lo primero que hay que señalar es que *no todos*, ni siquiera la mayoría de los hechos históricos particulares comprendidos en el esquema de Hegel funcionan como tipos o antitipos. La repetición y el cumplimiento se encuentran, primordialmente, en la estructura narrativa de las distintas fases y su vinculación con la trama cósmica trascendente. Aun así, es innegable que ciertos hechos históricos de gran importancia se estructuran a través de un marcado movimiento tipológico. El ejemplo más claro puede hallarse en los denominados individuos históricos o héroes, pero antes de abordar este asunto es necesario explicar el papel que ocupan los individuos en general dentro del sistema hegeliano.

[63] White, *Metahistoria*…, p. 128.

Después de haber expuesto los contenidos abstractos de la historia universal, Hegel pasa revista a los medios necesarios para su realización. Es en este punto donde aparecen los individuos como agentes históricos. La interacción entre las acciones particulares y los fines universales es explicada, sobra repetirlo, gracias al ardid de la razón. Esto hace de los individuos comunes algo así como ciegos instrumentos en manos de la Idea. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo, pues Hegel advierte que los individuos son absolutamente necesarios, ya que todos los contenidos abstractos y universales de la historia (como la libertad, por ejemplo) existen únicamente en el pensamiento, en las intenciones o en los libros, pero no en la realidad efectiva. Para obtener plena existencia, los principios y las leyes requieren de la actividad humana. No son por sí mismos inmediatamente, sino de manera mediata: "La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones" (p. 81). En pocas palabras, esto significa que lo universal (lo racional) sólo puede y debe realizarse a través de lo particular (la voluntad subjetiva).

Lo anterior es válido, según Hegel, para todos los hombres en cuanto individuos, pese a que sus propósitos y acciones particulares tengan consecuencias imprevistas, inclusive, contrarias a ellos mismos. Lo que aquí importa es que, en la historia universal, la actividad de los hombres siempre produce algo más que lo que ellos saben y desean. Pero, además, todos los individuos son hijos de su tiempo y su circunstancia, de donde se desprende que los contenidos universales son históricos, presentando diversas facetas que son adecuadas a un pueblo en determinada etapa de su desarrollo. Es decir que cosas como el bien por el bien, o la justicia sustancial, no existen en la realidad viva: "Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo" (p. 89). Los individuos comunes, pues, actúan en la historia universal como conservadores de un tipo específico de moralidad, expresando así la voluntad colectiva de su pueblo y, por ese camino, actualizando en el mundo el plan del espíritu. Los individuos no inventan los contenidos sustanciales de esa moralidad concreta, se limitan a realizarlos en sí mismos (es decir, se limitan a cumplir con los deberes y obligaciones propios de su pueblo y de su

clase).[64] La inmoralidad, el capricho, los apetitos y la barbarie, según Hegel, "caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal" (p. 90). No es que tales flagelos carezcan de existencia, simplemente no contribuyen al desarrollo ni a la conservación del espíritu de un pueblo, por lo cual pueden ser tranquilamente dejados a un lado. El resultado de esta concepción es que todos los hombres cumplen idéntico papel en la historia, a despecho de las posibles variaciones, siendo siempre los medios e instrumentos para cada actualización del espíritu.

El planteamiento anterior, empero, no es suficiente para explicar el tránsito de una forma del espíritu a otra, pues si todos los individuos se limitaran a ser conforme al espíritu de su pueblo en todo momento, el cambio histórico sería, sencillamente, imposible. Por ello, Hegel articula el proceso histórico de acuerdo con una sintaxis que alterna momentos de conservación con momentos de transformación:

> La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal.[65]

Y es precisamente en este punto donde entran en escena los llamados héroes, como agentes del cambio. Al igual que en el caso de los individuos comunes, los grandes hombres cumplen un papel que es, en cierto sentido, idéntico. De hecho, todos ellos llegan en el momento justo y hacen lo necesario. Siempre su suerte será la misma: la muerte real o figurada. Es más, la muerte es imprescindible, es la condición *sine qua non* para el surgimiento de una nueva vida, para la sublimación del espíritu. En la obra de Hegel, todos los héroes

[64] Ciertamente, esta forma de acción individual también varía en el transcurso de la historia, siendo en esa variación donde se percibe el progreso y el desarrollo de una verdadera libertad, pues una cosa es cumplir las leyes de manera coercitiva, como en el caso de China y en general de todo el mundo oriental, y otra, muy distinta, hacerlo por libre impulso y convencimiento interno (véase Hegel, p. 239 y 240).

[65] Hegel, p. 91.

tienen una muerte noble, una muerte bella y precisa. La vida de cada uno es una señal de que los tiempos se habían cumplido: el espíritu del mundo los exigía para llevar a cabo sus particulares tareas, eran necesarios. Su muerte señala el tránsito hacia una nueva etapa, hacia una nueva fase del espíritu. Todos ellos son personajes de unidad, que recogen lo disperso o informe y lo funden en algo nuevo y mejor, algo que, sin embargo, sólo será propicio para el siguiente pueblo histórico. Es decir, todos los héroes hegelianos tienen un valor ambiguo: son creadores, pero lo que crean es el inicio de la ruina del mundo que los rodea. Por lo tanto, sus obras no deben medirse con el simple baremo de la moralidad establecida, del éxito material o la felicidad individual. Al contrario, siempre serán infelices y, al igual que los pueblos históricos, no vivirán para degustar el fruto de sus hazañas. Son, para todo fin práctico, uno y el mismo: cumplen, impelidos por una pasión de orden superior, lo que es necesario para el espíritu absoluto. Veamos algunos ejemplos.

Como ya quedó dicho, Hegel marca como punto fundamental de la historia a Cristo y todo se ordena hacia Él y desde Él. En ese sentido los héroes no son la excepción. Así, encontramos que, antes de Cristo, sólo existen tres figuras de talla universal: Ciro, Alejandro Magno y Julio César. Cada uno representa la culminación, el punto más alto (y por lo tanto, el inicio de la decadencia) de sus respectivos mundos. Todos llegaron en el momento justo: Ciro, cuando era necesario realizar el principio de unidad, que se concretó en el Imperio Persa; Alejandro, cuando se imponía expandir el mundo griego y el principio de la libertad individual; César, para establecer la unidad externa y el poder político de Roma. Lo dicho por Hegel sobre la muerte de cada uno es por demás revelador:

> Ciro halló la muerte entre los masagetas. Fue una muerte ajustada a su destino. La muerte de los héroes, que han hecho época en la historia universal es siempre la mejor que se ajusta a su misión. Ciro murió como guerrero y conquistador; murió cumpliendo su misión, que era la unión del Asia anterior bajo una sola soberanía.

Sobre Alejandro:

> Alejandro tuvo la dicha de morir a tiempo. Puede llamarse a esto una dicha; pero es más bien una necesidad. Una muerte prematura tenía

> que ser la suya, a fin de seguir siendo para la posteridad el joven glorioso. Así como Aquiles inicia el mundo griego […], así Alejandro lo cierra; y ambos jóvenes no sólo nos dan el más bello espectáculo por sí mismos, sino que nos proporcionan al mismo tiempo una cabal y perfecta imagen de la esencia griega. Alejandro no murió prematuramente, pues su obra había llegado a su plena perfección. Consumó su obra y acabó su imagen, dejando con ella al mundo uno de los más grandes y bellos espectáculos […] No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal (p. 490-91).

Sobre César:

> El principio propio de la dominación romana llega hasta los Alpes; pero César estableció otro, que tramonta los Alpes. Luego se puso a la cabeza del mundo romano y se hizo señor del mundo.
>
> Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad […] Obsesionados por este notable error, Bruto, un individuo sumamente digno, y Casio, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que sólo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces por fin en esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento de los hombres cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como «ninguna vez»; pero ya la segunda confirma la primera. Fue, pues, necesario que Augusto se apoderase del poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. *La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible* (p. 538).

Si comparamos estos fragmentos entre sí, y después atendemos a las cursivas de la última cita, podremos ver con toda claridad la acción de la tipología bíblica en el pensamiento de Hegel. Cada uno de estos personajes constituye una síntesis profunda de los elementos históricos que entraron en conflicto dentro de sus respectivos mundos. Sus muertes marcan el paso hacia una etapa superior del desarrollo del espíritu y, en ese sentido, son reflejo de la muerte de Cristo, de esa muerte que no es fin, sino inicio y verdadero

nacimiento. Los héroes de Hegel son anuncios, prefiguraciones que anticipan la verdadera y última reconciliación. Con Cristo, Hegel nos habla del principio de unidad entre lo divino y humano: toda la historia anterior venía preparando ese momento. La conciencia de lo uno de Oriente, la religión de la luz de Zoroastro, la belleza de Aquiles y el mandato de Sócrates, la abstracción del individuo en el derecho romano, la negación del mundo del estoicismo, etcétera, todas estas cosas tuvieron que ser para que los tiempos se cumplieran, fueron pasos imperfectos pero necesarios para la elevación de la conciencia, para que finalmente Dios, el uno infinito, se revelase no sólo a los ojos de la razón, sino también a la certeza sensible en finita figura humana: "Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo" (p. 554). Al igual que en el caso de los héroes, la muerte de Cristo es absolutamente necesaria y es el origen de una nueva vida:

> La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación de este individuo [Cristo] hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto; sólo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y sólo así es espíritu [...] Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual (p. 555).

Muerte, vida y espíritu, son los elementos que entran en juego. La dialéctica de la repetición diacrónica dota de significado a la historia: la forma es la misma pero el contenido cambia y se sublima. El tiempo funciona igual: ciclos de vida y muerte que se entrelazan y repiten, pero, a la vez, avanzan en una sola dirección. Si la historia universal ha de tener significado, pensará Hegel, éste se encuentra en el desarrollo de la conciencia, misma que busca alcanzar la no diferenciación entre sujeto y objeto, la parusía del absoluto.

Sólo resta hacer una aclaración que nos permitirá seguir avanzando. Se trata de señalar la que es, quizá, la diferencia fundamental entre el pensamiento bíblico y el sistema de Hegel, pues hasta ahora sólo he marcado las profundas semejanzas. Si recordamos lo dicho por Frye, la Biblia fue escrita, en su mayor parte, dentro de una etapa del lenguaje primordialmente poética. Esto significa que

las palabras y las cosas, los sujetos y los objetos, las causas y los efectos, etcétera, no se encuentran claramente diferenciados, sino que se mezclan en una suerte de identificación metafórica generalizada. "Esto es aquello" es ejemplo del tipo de relación que se establece entre las cosas que habitan el mundo, tanto en la conciencia como en la naturaleza. Hegel, en mi opinión, fue perfectamente consciente de esta situación, al grado que él también buscó la no diferenciación absoluta. Podría decirse que su filosofía de la historia se basa en un tipo metafórico de conciencia, lo que permitió que en ella siguieran funcionando las categorías de la tipología. Sin embargo, y esto es lo más importante, Hegel *no escribe* dentro de una etapa metafórica del lenguaje, sino en una metonímica. Y esta nueva etapa se caracteriza por la plena diferenciación de los objetos y los sujetos, de las causas y efectos y, en general, por la primacía del pensamiento y de la interioridad sobre la sensibilidad y la exterioridad. De ahí que las palabras para esta etapa ni poseen un valor mágico ni designan las cosas en sí, sino que se vuelven la expresión externa de una realidad interna. Ahora el tipo de relación es "esto reemplaza a aquello", en donde "esto" son las palabras que ocupan, por analogía, el lugar de "aquello", es decir, de la realidad última: Dios. El ejemplo más claro lo proporciona el propio Frye: "Uno de los puntos culminantes del universo metonímico es Kant, donde el mundo fenoménico "reemplaza" al mundo de las cosas mismas".[66]

De este modo, en Hegel encontramos una tensión que está ausente en el pensamiento bíblico. Si consideramos que para él la historia "a simple vista" no tiene sentido, pero que, después de observarla con los ojos de la razón, ésta aparece como racional, podremos fácilmente comprender que Hegel no pretendía que su discurso "fuera" idéntico al mundo referencial (característica de la etapa metafórica), y tampoco buscaba que se "pareciera" a dicho mundo, como después sucederá con el lenguaje descriptivo. Hegel busca, en realidad, reemplazar el no-sentido sensible, la mera sucesión temporal, por una estructura verbal racional y plenamente significativa. El discurso resulta, así, «análogo» al mundo y corre paralelo a él. No representa al pasado como copia ni como descripción, sino que ofrece su verdadero significado como producto de la lucha de la conciencia,

[66] Frye, *El gran código*…, p. 36.

es decir, como producto de la historia misma. La aparente tautología según la cual el significado de la historia se encuentra en el pasado mismo que es la historia de la conciencia, es sólo posible gracias a una perspectiva trascendente, gracias a la representación metonímica de un universo aprehendido como metáfora. Casi un siglo después, cuando el lenguaje descriptivo sea la norma, encontraremos a Collingwood reformulando la metafísica hegeliana, para levantar un nuevo concepto de significado.

La escatología del presente. El significado de la historia según Collingwood

El hegelianismo ha muerto. Pero su derrumbe es un mundo, el mundo en que nosotros vivimos.

Jean-Michael Palmier, *Hegel*

Crisis de los fundamentos metafísicos del discurso histórico

Apenas ocho años después de la muerte de Hegel, se publicó en los Estados Unidos una extraña novela, mitad libro de aventuras mitad relato de suspenso, no exenta de algunos elementos fantásticos y de horror. Fue uno de los productos de la atormentada mente de Edgar Allan Poe, y lleva por título *The Narratives of Arthur Gordon Pym*. Aunque el autor ya era famoso y la obra recibió buenas críticas por parte de la prensa, todo indica que no se trató de un éxito editorial. Muchas pueden ser las razones, pero se me ocurre que hay una en particular que ha sido desestimada: Poe dejó la narración voluntariamente inconclusa. En efecto, el libro no finaliza, simplemente se interrumpe el relato en un momento por demás crítico. Tal procedimiento puede ser juzgado de muchas maneras: como un ardid para perpetuar el suspenso, o como simple incapacidad narrativa para resolver una situación particularmente compleja. Sea lo que sea, y en patente contraste con las aspiraciones tradicionales de su propia época, Poe, al suspender el relato, fue capaz, como todos los grandes artistas, de crear una forma nueva de realidad. Y esta nueva realidad es la de las historias abiertas, cuyo significado preciso se desconoce pues no ha sido contado. La magnitud del hallazgo, sin embargo, no se reveló de inmediato y permaneció latente por mucho tiempo. Es probable que esto se deba a que casi todas las concepciones históricas del siglo XIX occidental requerían de los cierres y las clausuras, por lo menos parciales, pues en sus raíces

se encuentra siempre alguna forma de teleología. El progreso y la evolución, ideas rectoras del pensamiento decimonónico, necesitan, para subsistir, de una clara señal de los cambios: la génesis y el final de los procesos, el nacimiento de lo nuevo y la muerte de lo viejo, el tránsito de una etapa a otra, el desarrollo y la decadencia, las fuerzas mecánicas con sus causas y efectos, etcétera. La ausencia de un final equivale, de este modo, a la ausencia de un propósito, rompiendo así el perfecto equilibrio del universo continuo que, hasta entonces, había sido la historia.

Ahora bien, en el presente capítulo me ocuparé de la posible respuesta que dio R. G. Collingwood al desajuste antes mencionado. Para ello, lo primero que hay que hacer es mostrar, brevemente, cuál era la situación que, en un sentido estrictamente teórico, se había alcanzado en su época; proceso gradual que, según creo, puede resumirse en los siguientes enunciados: 1) Para la mayor parte del pensamiento occidental moderno la historia era una serie lineal de acontecimientos que conduce hasta el presente. 2) Hasta finales del siglo XIX, dicha serie era vista como poseedora de un significado universal por sí misma. 3) Semejante concepción obligaba a la inclusión, implícita o explícita, del futuro, pues de otra manera sería necesario reconocer que la meta última de la historia es el presente, negando así cualquier progreso o desarrollo posteriores. 4) Incluir al futuro en el universo de lo histórico supone la elaboración de alguna forma de teleología, con la consiguiente metafísica de la temporalidad. 5) La metafísica, considerada una actividad puramente especulativa, sin fundamentos empíricos, fue gradualmente impugnada, desde Kant en el siglo XVIII, con el objetivo de refundarla, hasta su casi total rechazo durante las primeras décadas del siglo XX. 6) Lo anterior supuso la eliminación del futuro como algo susceptible de ser conocido, y con él se abandonan las ideas de progreso y evolución. 7) Consiguientemente, el significado de la historia deja de ser universal y se fragmenta en una pluralidad de significados. 8) Sin embargo, esos múltiples significados siguen siendo considerados como componentes de un solo proceso, pues de no ser así el conocimiento histórico sería absolutamente relativo, o peor aun, arbitrario. 9) Tal concepción implica, empero, una profunda contradicción, pues equivale a afirmar que podemos conocer el significado de las partes pero no el del todo, lo que inevitablemente conduce a suponer

que podemos saber que algo forma parte de un todo sin saber qué es ese todo, conclusión manifiestamente absurda.

Lo anterior, en suma, quiere decir que se pusieron en duda los fundamentos metafísicos del conocimiento histórico, pero no se les sustituyó por nada más. Una vez hecho esto, la pregunta obligada fue ¿cómo es posible el conocimiento histórico?, o bien, ¿cuál es su base objetiva? Es indudable que estos fueron los cuestionamientos que, en el fondo, motivaron las reflexiones de Collingwood en torno a la historia.[1] Esto lo llevó a desarrollar una compleja y muy discutida teoría del conocimiento histórico, presente, sobre todo, en sus *Ensayos sobre filosofía de la historia*, en su *Autobiografía* y en dos obras póstumas: la *Idea de la historia* y *Los principios de la historia*.[2] La crítica especializada ha centrado su atención, sobre todo, en las ideas contenidas en esos trabajos, siendo la más polémica la teoría del *re-enactment*, pieza primordial de la epistemología de Collingwood.[3] Sin embargo, pese a la gran importancia que revisten en la actualidad las discusiones en torno a tales problemas, lo que aquí nos interesa no es su epistemología, sino la base metafísica sobre la cual se sustenta. En efecto, mucho antes de abordar problemas epistemológicos concretos, Collingwood dedicó sus esfuerzos, primero, a desarrollar un esquema para un posible sistema filosófico y, después, a elucidar las bases metafísicas unitarias de toda actividad humana, ya sea arte, religión, ciencia, historia o filosofía. Comprender cabalmente este punto puede servir para la correcta evaluación de las ideas de Collingwood en torno a la epistemología y, además, nos permitirá responder a la pregunta acerca de su idea del significado de la historia.

Por lo que respecta a este asunto tan importante, puede decirse que, en términos generales, Collingwood lo abordó en el lugar mismo en el que lo había dejado Wilhelm Dilthey. Aunque el propio Collingwood no se reconoce a sí mismo como heredero del filósofo

[1] Louis O. Mink, *Mind, History and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*, Middletown Connecticut, Wesleyan University Press, 1987, 277 p., p. 161.

[2] Una completa presentación de la historia de las publicaciones de Collingwood, así como una visión sumaria del desarrollo de su filosofía, pueden encontrarse en la introducción elaborada por Jan van der Dussen para la nueva edición de *The Idea of History*, *Vid.* R. G. Collingwood, *The Idea of History*, edited with an Introduction by Jan van der Dussen, Oxford and New York, Oxford University Press, 1994, LII-510 p.

[3] *Ibid.*, p. XXIII-XXVIII.

alemán, es evidente que, en términos teóricos, su labor constituye un esfuerzo para dar salida a algunas de las cuestiones abiertas por el pensamiento de Dilthey. Para entender a cabalidad esta relación, es necesario mostrar, aunque en resumen, a partir de dónde arribaron al problema de la metafísica ambos autores. Hacer esto con cierta decencia académica requiere, como mínimo, empezar por Kant.

Según el propio Dilthey, Kant había sido empujado hacia el problema del conocimiento, entre otras cosas, por una profunda preocupación metafísica.[4] En efecto, a finales del siglo XVIII la conciencia crítica se extendía sobre todos los campos, haciendo impostergable la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la llamada *filosofía primera*. Con esto en mente, Kant rechaza a la que bautizó como «metafísica dogmática» (que corresponde a la ontología, a la teleología y a la cosmogonía), para sustituirla con su propia «metafísica crítica» de carácter científico. Pero ¿exactamente en qué consistió ese reemplazo? Debido al carácter vago y especulativo de la metafísica dogmática, Kant no le reconoce ningún valor como ciencia o forma de conocimiento. Sin embargo, sí reconoce que, detrás de ella, se oculta una especie de disposición natural de la razón humana. Es decir que la naturaleza misma de la razón la obliga a formularse preguntas que no pueden ser contestadas por la vía empírica, ni a través de principios derivados del propio uso de la razón. Esto, según Kant, tiene como resultado el hecho de que siempre ha existido, y existirá, algún tipo de metafísica, ya que la razón humana, una vez que ha empezado a cuestionar, no puede detener su camino y, al rozar sus límites, se ve obligada a formular algún tipo de sistema metafísico. Una vez reconocido lo anterior, es decir, una vez que se ha alcanzado la conciencia crítica del problema, Kant buscará extender dicha conciencia para así dar un carácter científico a la tendencia de la razón humana hacia la metafísica. Kant, de hecho, no se preocupa demasiado por el contenido específico, históricamente determinado, de cada sistema metafísico; para resolver el problema, se apoya en un argumento gnoseológico: en última instancia, detrás

[4] Wilhelm Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, versión de J. Gaos, W. Roces, J. Roura y E. Ímaz, prol. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 402 p., p. 326-327. Esta obra, editada por Eugenio Ímaz, incluye trabajos de Dilthey publicados en fechas diversas. El que aquí nos interesa se titula "En torno a Kant", y, según nos informa el propio Ímaz, corresponde al curso de "Sistema de la filosofía" que Dilthey impartió desde 1898 hasta 1903.

de toda metafísica se encuentran los mecanismos del conocimiento que tiende, siempre, hacia la búsqueda de las razones últimas, no condicionadas, de sus afirmaciones. Así, lo que en realidad importa son los modos *a priori* del conocimiento, mismos que condicionan a las verdades universales y necesarias. Después de realizar su crítica de la razón pura, cuya compleja argumentación no se reseñará en este espacio, Kant concluye que la metafísica crítica, única verdadera, "no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura".[5] O bien, ampliando un poco la definición anterior, la metafísica es "el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico global (tanto verdadero como aparente), sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura".[6] En otras palabras, la metafísica es, para Kant, una suerte de mapa del conocimiento humano, que si bien no sirve para aumentar el conocimiento en ningún punto sustantivo, ocupa un papel de suma importancia: se trata del censor del conocimiento, que le marca sus límites para evitar errores y desviaciones.[7]

Aunque es obvio que nuestra presentación del problema es extremadamente escueta, sí permite que nos hagamos una idea de las enormes implicaciones que tuvo esta nueva concepción de la metafísica para el pensamiento moderno. Implicaciones que, según el propio Dilthey, fueron especialmente importantes en el terreno epistemológico: al preguntarse por las condiciones que hacen posible la ciencia empírica, Kant descubre que conceptos como "realidad" no son algo dado, que se derivan de la experiencia, sino que existen como condiciones de la conciencia, y así:

> Aparece el espíritu humano como una fuerza creadora y se forma la gran concepción que constituye la fuerza de toda la filosofía kantiana: son las condiciones de la conciencia las que, a base de una caótica mul-

[5] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Santillana Ediciones, 2004, 690 p. (Clásicos Alfaguara), p. 13.

[6] *Ibid*., p. 652.

[7] En última instancia, la metafísica tiene para Kant repercusiones muy concretas y hasta prácticas: "El hecho de que [la metafísica], como mera especulación sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos en esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal". *Ibid*., p. 658.

tiplicidad de impresiones, establecen el mundo de las percepciones y fenómenos, el sistema de este mundo de las ciencias. El intelecto no se gobierna por las cosas sino que les prescribe su "legalidad". ¡Qué cambio tan inmenso en el pensar humano![8]

Será, justamente, este cambio el que Dilthey intentó introducir en el ámbito de las ciencias del espíritu, particularmente en la historia. Es decir, él buscó la base objetiva del conocer humano en la conciencia, a través de su crítica a la razón histórica.[9] No se trató, sin embargo, de un mero traslado de la crítica kantiana.[10] Aunque la metafísica debe cumplir, en el sistema diltheyano, el mismo papel de censora del conocimiento que le asigna Kant, Dilthey considera que ahora debe abarcar, no sólo al conocimiento de la naturaleza, sino al mundo histórico-social. El objetivo es el mismo: "alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana".[11] No obstante, Dilthey ve, a diferencia de Kant, una nueva dimensión en el problema: la metafísica (entendida como conocimiento de Dios y como ciencia del orden interno universal) ha sido el fundamento mismo de las llamadas ciencias del espíritu por más de dos mil años; por lo tanto, no se trata de un simple error o desviación de la conciencia, sino que es "una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos".[12] En otras palabras, Dilthey reconoce la historicidad del problema y, en consecuencia, de su solución: la metafísica no puede ser superada, en el ámbito de las ciencias del espíritu, a través de argumentos "científicos", como hizo Kant, sino que debe ser comprendida históricamente para poder, así, reducirla y disolverla.[13] Este nuevo elemento será de suma importancia para

[8] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 328-329.

[9] *Cfr.* Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, 1990, t. III, p. 339.

[10] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 703 p., p. 280-281. La diferencia fundamental, según Gadamer, radica en el acento puesto por Dilthey en los contenidos históricos de la experiencia, pues para él, el problema ya no era la adecuación de nuestros conceptos con el «mundo exterior», sino el "conocimiento formado y conformado por el espíritu humano".

[11] Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 426 p., p. 123.

[12] *Ibid.*, p. 125.

[13] *Idem.*

mi argumentación posterior, pero antes es necesario explicarlo con más detenimiento.[14]

Ya vimos, en el capítulo anterior, cómo la fundamentación de Kant del conocimiento en la mera conciencia, imposibilitaba, según Hegel, el conocimiento absoluto, por lo cual este último propugnó por una construcción racional pura que reconciliara al mundo con la conciencia en la parusía del absoluto. Pese a que Dilthey rechaza esta concepción, es indudable que no puede ignorarla, pues, aunque apriorística y dogmática a sus ojos, había consolidado con mucha fuerza la idea de progresión necesaria y desarrollo de la historia universal, idea que constituyó una herencia de la que fue partícipe, aunque a veces vergonzante como en el caso de Ranke, la escuela histórica a la que perteneció el propio Dilthey. Ahora era necesario, pues, lidiar con la historicidad del mundo. De este modo surgió una situación paradójica: una vez descartada la metafísica como sistema unitario del orden interno universal, pero temeroso de las consecuencias relativistas de apelar *únicamente* a la subjetividad de la conciencia, el único camino practicable para resolver el problema del fundamento objetivo del conocimiento fue, para Dilthey, el de buscar una metodología que permitiera la primacía de la conciencia, pero sin rechazar la "realidad" plena del pasado. Esto supuso la formulación de un sistema que vinculara dialécticamente las vivencias individuales con la tradición cultural a partir de la cual se alimentan. Esto significa que el pasado dejó de ser algo que está ahí, dado de antemano, esperando tranquilamente a ser descubierto, pero sin alcanzar el otro extremo: la vivencia subjetiva individual. Ahora, el pasado existe en la conciencia, pero también en la tradición cultural de la cual dicha conciencia es partícipe, con lo

[14] La postura de Dilthey en torno a la metafísica, que puede resumirse como la necesidad de disolverla en el presente, al mismo tiempo que se le respeta históricamente, puede explicarse gracias a la peculiar combinación de influencias intelectuales que operaron en su formación: por un lado el empirismo anglo-francés y la "mezcla alemana de Kant con romanticismo y escuela histórica". De acuerdo con H. A. Hodges, éstas fueron las tendencias que el propio Dilthey buscó reconciliar en su filosofía, pues, según este autor, Dilthey pensaba que "The empiricists are strong in their refusal to indulge in speculative theories, their determination to be scientific and realistic, and their successful attempt to make their knowledge a force for social reform […] They fail in their understanding of the deeper levels of experience. The Kantian-romantic-historical tradition has this understanding, but is apt to run off into speculation instead of girding itself for action." Véase H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1944, 174 p., p. 7.

que todo conocimiento en el ámbito de las ciencias del espíritu será una forma de autoconocimiento, individual y colectiva. La puerta de acceso debe buscarse, según Dilthey, en las huellas dejadas en el mundo por la acción humana, las llamadas objetivaciones de la vida. El método de las ciencias del espíritu será, así, la lectura de dichas objetivaciones o, mejor dicho, la hermenéutica, y el sustento de su cientificidad será la comprensión psicológica.

Lo anterior supuso un cambio importante en la concepción que se tenía de la labor y métodos de trabajo de las ciencias del espíritu. El nuevo método propuesto por Dilthey resulta extremadamente complejo como para que baste con lo dicho hasta ahora. Para comprenderlo cabalmente y, sobre todo, para evaluar correctamente las implicaciones que tuvo en la filosofía de la historia de Collingwood, es necesario detenernos un poco en la historia de la hermenéutica, siguiendo aquí a Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método I*. [15]

Según Gadamer, antes de Schleiermacher la preceptiva de la comprensión y de la interpretación se había desarrollado por dos caminos, distintos en su objeto, pero análogos en su estímulo: el teológico y el filológico. Veamos el primero de estos caminos. La hermenéutica teológica que aquí interesa, por su relación con las ciencias del espíritu, es obra de la Reforma, en la medida que introduce el principio de que la Sagrada Escritura es *sui ipsius interpretes*. De esta manera, la adecuada comprensión de la Escritura no depende de la tradición, ni de ningún dogmatismo, sino más bien del principio circular, típicamente hermenéutico, de que el todo guía la comprensión de las partes, de la misma manera que el todo sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de las partes:

> Lutero y sus seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del contextus, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado éste.[16]

[15] Gadamer, *op. cit.*, p. 225-304. Para este punto, Gadamer se apoya fundamentalmente en Dilthey para trazar un breve panorama de lo que denomina prehistoria de la hermenéutica. Sobra decir que lo que aquí se presenta es una versión simplificada de dicha prehistoria, cuyos pormenores revelan diferencias notables entre los autores que la integran.

[16] *Ibid.*, p. 227.

Pese a que esta postura constituye una ruptura con la tradición, su fundamento último es, de acuerdo con Gadamer, todavía dogmático, pues "presupone que la Biblia misma es una unidad".[17] Fue hasta el siglo XVIII cuando se empezó a reconocer que la diversidad de los autores de las Sagradas Escrituras demandaba una interpretación no sólo gramatical, sino también histórica:

> El viejo postulado interpretativo de entender los detalles por referencia al todo ya no podía remitirse ni limitarse a la unidad dogmática del canon, sino que tenía que acceder al conjunto más abarcante de la realidad histórica, a cuya totalidad pertenece cada documento histórico individual.[18]

Esta nueva distinción tuvo como resultado que se perdieran las diferencias, a nivel hermenéutico, entre los textos sagrados y los profanos. Por lo tanto, las fuentes escritas ya no se limitan a servir como apoyo a la interpretación de las Escrituras, sino que son, a su vez, susceptibles de interpretación. Esto condujo a un importante desarrollo. Siguiendo a Gadamer, lo que se afirma para las fuentes escritas vale también para los contenidos de que dan noticia, por lo cual el concepto de Historia Universal se vuelve necesario para ocupar el papel del todo en torno al cual los objetos históricos individuales adquieren su pleno significado. Así, la hermenéutica "acaba siendo no sólo una función propedéutica de toda historiografía —como el arte de la interpretación correcta de todas las fuentes escritas— sino que abarca en realidad todo el negocio de la historiografía".[19] Gadamer afirma que, en última instancia, es éste el modelo que guiará a Dilthey en su fundamentación de la concepción histórica del mundo, pues es él quien "toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu".[20] En otras palabras, la hermenéutica es para Dilthey el fundamento de toda historiografía, y la base para su interpretación de la escuela histórica (Droysen y Ranke).

[17] *Ibid.*, p. 228.
[18] *Ibid.*, p. 229.
[19] *Idem.*
[20] *Ibid.*, p. 254. Todo este argumento se desarrolla desde la página 243.

Ahora bien, aunque no puede decirse que la hermenéutica sea por completo una herencia romántica en el pensamiento de Dilthey, pues ésta no constituye su punto de partida, sino más bien aparece como una conclusión a partir de su fundamentación en la filosofía de la vida,[21] existe un elemento dentro de la hermenéutica romántica que será vital para el pensamiento diltheyano, al mismo tiempo que constituye uno de sus puntos más débiles. Me refiero concretamente al concepto de la comprensión psicológica ideado por Schleiermacher.[22] Fue, en efecto, este autor quien desarrolló por primera vez una preceptiva del comprender, ampliando los límites de la hermenéutica más allá de los escritos y de las lenguas extrañas, hacia el terreno psicológico: "se advierte aquí un desplazamiento de carácter muy fundamental. Lo que se trata de comprender no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor".[23] Esta comprensión de la individualidad ajena reviste un carácter sumamente problemático, pues sólo se logra en virtud de un comportamiento adivinatorio, que pretende ingresar al decurso interno de la concepción de la obra; se trata, en suma, de una recreación del acto creador original, estrechamente vinculada con la estética del genio.[24] El propio Dilthey reconoce y asume esta problemática, pero su tono es más bien festivo:

[21] *Ibid*., p. 286.

[22] La teoría hermenéutica de Schleiermacher era, hasta cierto punto, incompatible con algunos de los postulados de la escuela histórica. Dice Gadamer: "el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica [la de comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que dice, a despecho del carácter modélico de los clásicos y de la verdad salvífica de la Escritura] no era el del historiador sino el del teólogo. Intentaba enseñar cómo debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la Biblia, que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiera servir de organon metodológico de las ciencias del espíritu. Su objetivo era la recepción concreta de textos, a lo cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos. Ésta es la barrera de Schleiermacher que la concepción histórica del mundo no podría dejar en pie". *Ibid.*, p. 252. Fue Dilthey el encargado de derribar dicho obstáculo.

[23] *Ibid*., p. 239.

[24] Este planteamiento de Schleiermacher será posteriormente retomado por Dilthey en su teoría de la comprensión de las experiencias ajenas bajo la noción de *Nachbild* (literalmente, "reproducción" o "reconstrucción"). Nos recuerda, de inmediato, al famoso *re-enactment* de R. G. Collingwood, que no es otra cosa que un «penetrar» a las intenciones originales de los protagonistas históricos a través de sus acciones, lo que en última instancia constituye la verdadera comprensión histórica. La diferencia radica en que Collingwood procuró eliminar todo elemento emotivo de su noción de *re-enactmen*, siendo este un proceso enteramente inferencial,

> ¡Con qué claridad vemos en el revivir de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una especial genialidad personal! Pero como constituye una tarea importante y duradera como fundamento de la conciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en técnica y esta técnica se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. Se halla vinculada al hecho de que la comprensión tiene por delante manifestaciones de vida fijadas en perennidad, de suerte que puede volver de continuo a ellas. Denominamos "interpretación" a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas. Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contienen en las obras escritas. Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama *hermenéutica*.[25]

La cita anterior, en mi opinión, ilustra perfectamente lo dicho hasta ahora sobre el papel preponderante que asignó Dilthey a la interpretación psicológica dentro de las ciencias del espíritu, y en particular dentro de la historia. Sin embargo, Dilthey no podía quedar satisfecho con la mera constatación del acto adivinatorio sobre el que se basa la comprensión, pues una de sus principales preocupaciones fue la de demostrar que es posible elevar la comprensión de lo singular al plano de la objetividad, pasando del genio individual a la técnica. Por lo tanto, para dar solidez a dicho acto, Dilthey apela a la conocida formula de Vico: si podemos trasladarnos a una psique ajena, a través de sus manifestaciones objetivas, es sólo gracias a que el sujeto que conoce es, a su vez, un ser histórico. De este modo, para Dilthey, "lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto".[26] Conclusión que, aunque paradójicamente parece dar la razón a Hegel, no lo hace, pues ya no apela a una conciencia absoluta, sino individual e histórica.

Lo que Dilthey buscaba con el argumento anterior es, en última instancia, una especie de *justo medio* (muy problemático en términos teóricos) entre el pensamiento histórico-metafísico de Hegel y

muy diferente a la respuesta emotiva inmediata planteada por Dilthey. Véase R. G Collingwood, *Idea de la historia*, especialmente p. 213-225, y H. A. Hodges, *op. cit.*, p. 14-15.

[25] Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 430 p., p. 241.

[26] Gadamer, *op. cit.*, p. 282.

el ahistórico-epistemológico de Kant.[27] Es decir, una vez que Kant había disuelto las abstracciones producto de la historia de la metafísica en las categorías de la conciencia, Dilthey se propuso "captar, sin prejuicios, la realidad de la vida interior y, partiendo de ella, establecer lo que la naturaleza y la historia son para esta vida interior",[28] intento que lo condujo inevitablemente al punto de vista histórico-psicológico. Justificar ese punto requería, como ya vimos, seguir los pasos de Kant en cuanto a la negación de la metafísica como fundamento del conocimiento, pero ahora sin negarle un lugar en la historia, como forma relativa y cambiante de conciencia personal. Casi al final de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey escribió:

> Cada sistema metafísico es tan sólo representativo de la situación en la cual un alma ha mirado a los enigmas del mundo […] Pero con el cambio de la situación histórica de la vida anímica se cambia también el contenido espiritual que da unidad y vida a un sistema metafísico. Y nos es imposible determinar los límites de este cambio ni predecirlo en cuanto a dirección […] Por eso tenemos que decirnos, también, que no sabemos lo que se esconde tras los muros que todavía nos rodean.[29]

Las palabras anteriores significaron un paso importante hacia la creación de la conciencia histórica contemporánea. Empero no se trató de un paso definitivo, pues la caja de Pandora del relativismo sólo fue entreabierta: abrazado al principio hermenéutico tradicional que dice que el todo sólo puede ser comprendido a través de las partes y viceversa, Dilthey terminó por postular la posibilidad de un conocimiento absoluto de la historia que se alcanzaría *al final* de la misma, del mismo modo en que un individuo sólo llega a conocerse plenamente en el momento de su muerte. El *justo medio* de Dilthey resulta, así, extremadamente paradójico, pues sostiene que todo es histórico (la homogeneidad entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido) y, al mismo tiempo, que el conocimiento verdadero sólo se logra cuando se ha trascendido la historicidad. Dilthey fue plenamente consciente de dicha paradoja, pero sus esfuerzos por

[27] *Cfr*. Frank R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 481 p., p. 211-212.

[28] Wilhelm Dilthey, *Introducción a las...*, p. 384.

[29] *Ibid*., p. 382-383.

resolverla lo condujeron, de acuerdo con Eugenio Ímaz, a una especie de resignación religiosa ante el profundo misterio de la vida.[30]

La reformulación de la metafísica según Collingwood: la dialéctica de las formas de experiencia

Pero la respuesta de la resignación, muy válida en otros contextos, no podía conjugarse adecuadamente con la penetrante e inquieta mente de Collingwood. No es necesario hacer un recuento exhaustivo de su trayectoria intelectual para sustentar esta afirmación.[31] Su segundo libro, *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, escrito entre diciembre de 1922 y agosto de 1923, cuando Collingwood contaba con tan sólo treinta y dos años, posee un interesante y bíblico epígrafe: "Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara" (I Cor. XIII, 12). Se trata, ni más ni menos, de una réplica directa a la resignación que surge ante la imposibilidad de una metafísica absoluta, pues al "no sabemos lo que se esconde tras los muros que todavía nos rodean…" de Dilthey, Collingwood opone un significativo y breve "no todavía…" Es obvio que con esto no quiero decir que Collingwood abrazara totalmente la visión hegeliana, ni que afirmara poseer, como el alemán, alguna forma de conocimiento absoluto del mundo. Simplemente sostengo que no lo niega. Si pensamos en términos del conocimiento histórico, lo anterior nos dice que, para Collingwood, el significado del pasado es, en efecto, algo dado, pero no en la modalidad ontológica de lo perenne y definitivo, de lo que siempre es, ha sido y será. Para él, el pasado no existe más y el significado que alguna vez pudo tener se ha perdido, pero no para siempre. Sin embargo, es precisamente sobre este punto que una correcta evaluación de la filosofía

[30] *Cfr*. Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946, 345 p., especialmente el capítulo X: "Teoría de la concepción del mundo", p. 272-308. El problema quedó sin solución y, por lo mismo, se transformó en la que, quizá, sea la parte más importante de la herencia de Dilthey al pensamiento hermenéutico y teórico del siglo XX.

[31] La mejor obra al respecto es: W. J. Van der Dussen, *History as a science. The Philosophy of R. G. Collingwood*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1981, 480 p. Véase también R. G. Collingwood, *Autobiografía*, traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 p.

de Collingwood se vuelve muy complicada, por lo cual habremos de hacer muchas aclaraciones preliminares.

En principio podemos sostener que Collingwood se distanció de Dilthey en dos líneas principales: en primer lugar, buscará una nueva metafísica que permita alcanzar, pero esta vez sin paradojas, el tan anhelado *justo medio*. Es decir: aunque válida históricamente, para Dilthey la metafísica debía ser suplantada por un análisis crítico de "las condiciones que dan lugar a la ilusión de que la metafísica es posible".[32] Collingwood emprendió ese análisis, pero su objetivo no fue la disolución de la metafísica *in solidum*, sino su refundación sobre la base del funcionamiento unitario de la mente humana, a la manera de Kant, pero añadiendo un proceso dialéctico en el desarrollo de las formas de experiencia, como Hegel. En segundo lugar, Collingwood rechazará la interpretación psicológica diltheyana por parecerle innecesaria para el conocimiento histórico; rechazo que será parte sustantiva de su epistemología. Veamos, pues, cómo fue que Collingwood desarrolló ambos argumentos.

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta cualquier intérprete de la obra de Collingwood es, en primer lugar, el de advertir cuáles fueron las transformaciones de su pensamiento a lo largo de los años. Existen varias teorías al respecto, desde autores que sostienen que Collingwood trazó un plan filosófico unitario, al cual se apegó toda su vida (Lionel Rubinoff),[33] hasta aquellos que afirman que su filosofía fue un torrente en constante movimiento (Goldstein), que más que líneas de desarrollo tuvo ciertos intereses más o menos constantes, o bien los que predican que lo único unitario fue el método dialéctico (Mink), mismo que Collingwood aplicó a diversos temas con resultados igualmente diversos. Por fortuna, ya existe un trabajo que se ha preocupado por este problema y que, en mi opinión, lo ha resuelto de manera por demás satisfactoria. Me refiero al monumental y exhaustivo estudio de W. J. van der Dussen, *History as a science. The Philosophy of R. G. Collingwood*,[34] que no sólo contempla la totalidad de los escritos de dicho autor, publicados o no, sino que también se da a la tarea de cotejarlos cuidadosamente

[32] H. A. Hodges, *op. cit.*, p. 98. La traducción es mía.

[33] Lionel Rubinoff, *Collingwood and reform of Metaphysics. A study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, 413 p.

[34] W. J. Van der Dussen, *op. cit*.

con prácticamente la totalidad de los trabajos que se han escrito sobre su pensamiento. Intentar un estudio semejante resultaría, pues, no sólo imprudente sino inútil. Lo que sí podemos hacer es aprovechar algunas de sus conclusiones para elaborar una lectura diferente.

Por lo que respecta al problema de la metafísica, es imprescindible entender qué era para Collingwood la historia, no como actividad de la mente humana sino como el objeto de esa actividad, el pasado, y cómo su concepto de ese objeto se transformó gradualmente. Van der Dussen sostiene que, sobre este tema, nuestro autor fue desde una posición profundamente realista, que ve a la historia como aquello que efectivamente aconteció, y que es por completo independiente de la conciencia humana, hasta llegar a una visión idealista que vincula la existencia misma del pasado con la conciencia que de él se tenga. Sobre este punto existe una amplia división de opiniones. Si atendemos a uno de los más recientes comentaristas de Collingwood, David Bates, podremos tener un cuadro un poco más completo. Para este autor, la posición de Collingwood, desde siempre impregnada de cierto misticismo, se sustenta en la no identificación del sujeto y el objeto, a nivel epistemológico; y en la suposición, a nivel metafísico, de la existencia de algo así como una mente absoluta capaz de reencarnar en cada ser humano, idea imprescindible para la comprensión de su teoría del *re-enactment*.[35] En mi opinión, ambas posturas son complementarias, pues se enfocan a aspectos diferentes del problema. Me explico: desde el primer libro de Collingwood, *Religion and Philosophy* (1916), es posible encontrar afirmaciones que indican una visión de la historia como algo objetivo, independiente del historiador:[36] "History, like philosophy, is the knowledge of the one real world [...] History *a parte objecti* —the reality which historical research seeks to know— is nothing else than the totality of existence [...] History *a parte subjecti* —the activity of the historian— is investigation of all that has happened and is happening [...]".[37] Sin embargo, el problema de conocer la realidad

[35] David Bates, "Rediscovering Collingwood's spiritual history (in and out of context)", en *History and Theory*, v. 35, núm. 1, 1996, p. 29-55.

[36] R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, 219 p. Esta edición es una reimpresión del primer libro de Collingwood, publicado originalmente por la Universidad de Oxford en 1916.

[37] *Ibid.*, p. 51.

pasada se suscita dentro del contexto de una teoría trascendente del conocimiento, que pretende superar la radical extrañeza del pasado al eliminar la distancia producida por el tiempo, así como la existencia de objetos independientes de los sujetos. En la misma obra Collingwood afirma:

> The spirit of truth is not circumscribed by the limits of space and time. If a real community of life is possible between two men who share each other's outward presence and inward thoughts, it is possible no less between two who have never met [...] This union consist in the fact that both are dealing with the same problems; for in so far as any two minds are conscious of the same reality, *they are the same mind* [...] Thus there is a certain spiritual intercourse between men who have no outward point of contact whatever.[38]

Esta forma de concebir el conocimiento (la verdad o el pensamiento) fue desplazando, gradualmente, a la idea de la historia como realidad objetiva.[39] Collingwood, pues, terminó por enfrentarse cara a cara con el problema de garantizar la verdad de un conocimiento que no posee base objetiva. Muchos afirman que este problema condujo a Collingwood hacia un escepticismo radical. Yo, sin embargo, sostengo que lo que en realidad puede encontrarse es una lucha constante por evitar ambos extremos: el metafísico dogmático y el escéptico radical. El camino, empero, quedó sembrado de paradojas irresolubles, que producen la desesperación de los críticos y comentaristas. Disolver paradojas no es uno de los objetivos de este trabajo, lo que sí me interesa es mostrar por qué surgen y qué lugar ocupan en el proceso general de desarrollo de la epistemología histórica contemporánea. Para ello hay que preguntar qué es aquello que

[38] *Ibid.*, p. 160-161. Las cursivas son mías. Afirmaciones como ésta dieron pie a la relación establecida por Bates entre el pensamiento de Collingwood y cierto tipo de misticismo. Sin negar dicha interpretación, creo que es posible encontrar otros orígenes para esa actitud: si consideramos la teoría de la conciencia de Locke, interpretada como saber de la identidad personal que excluye cualquier alteridad, la postura de Collingwood resulta su heredera, a la vez que un intento por superarla. Para Collingwood, la mente no es una sustancia sino una actividad, la mente es lo que piensa y, por lo tanto, si encontramos dos pensamientos iguales, en ese momento y para lo que se refiere a ese pensamiento, no hay dos mentes, sino una. Para una explicación muy completa y compleja del pensamiento de Locke sobre este punto, véase Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 684 p., p. 135-143.

[39] W. J. van der Dussen, *op cit*., p. 11-57.

Collingwood colocó para llenar el hueco que dejó la historia como realidad objetiva, es decir, cuál es la realidad última, metafísica, a la que aspira el conocimiento.

Comencemos, pues, por analizar la idea del funcionamiento unitario de la mente humana, idea que condujo a Collingwood a sostener la existencia de un elemento atemporal en la historia, mismo que ocupará el lugar de su base objetiva. Hacia 1924, nuestro autor desarrolló una suerte de metafísica "crítica", en el sentido kantiano, en la ya mencionada obra *Speculum Mentis*.[40] Sin importar qué tan especulativos suenen título y contenido, la preocupación que les da origen es profundamente práctica, ya que para Collingwood "all thought exists for the sake of action" (SM, p. 15). Con estas palabras, las primeras de la obra, el autor expresa una de sus perennes inquietudes, a saber, la utilidad del conocimiento humano. Para él, era obvio que existía una especie de desajuste cultural entre la producción filosófica, artística o religiosa, y la demanda social de tales actividades. En otras palabras, Collingwood observa que, pese a la constante necesidad humana por el arte, la religión o la filosofía, en el mundo moderno hay una multitud de artistas, ministros religiosos y filósofos que no logran encontrar mercado para sus productos, independientemente de la calidad de los mismos. No se trata, por

[40] R. G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, 327 p. (En adelante, para todas las citas de esta obra, el número de página se colocará entre paréntesis en el texto, precedido de la abreviatura «SM»). Aunque puede decirse que se trata de una obra de juventud, este libro constituye uno de los principales trabajos de Collingwood, quien definió, cuatro años antes de su muerte, a ese trabajo con las siguientes palabras: "Es un registro, no muy oscuro de expresión, de mucho pensamiento verdadero. Si buena parte de él no llega a satisfacerme, es porque he seguido pensando desde que lo publiqué y, por tanto, hay mucho en él por completar y pulir. En cambio, no contiene mucho que requiera retractación." *Cfr*. R. G. Collingwood, *Autobiografía*..., p. 62, nota 1. Ciertamente, Collingwood no otorga un papel preponderante a esta obra en el conjunto de su pensamiento, pero tampoco se retracta de ella. Esta postura, aunada a los contenidos de la obra, justifican que muchos críticos la consideren como la piedra de toque de todo su sistema filosófico, o por lo menos como el *proyecto* de un sistema, mismo que se fue completando con sus obras posteriores, opinión que comparto y que sostiene el tratamiento preferente dado a dicha obra a lo largo del presente capítulo. *Cfr*. Louis O. Mink, *op. cit*., p. 2: "After *Speculum Mentis*, which was an early attempt at a system in the classical sense, each of his books must be seen as the discussion of a specific set of questions in the context of a *possible* system." Y también Lionel Rubinoff, *op. cit*., p. v: "I shall argue [...] that there is a strong continuity between [Collingwood's] early and later writings; that the structure of Collingwood's system and the clue to the rapprochement between philosophy and history which he actually offered, are to be found first in *Speculum Mentis* [...]"

supuesto, de un mero problema laboral o vocacional: el hecho de que las respuestas de una época no satisfagan las necesidades de la misma, revela, en última instancia, un condición hasta cierto punto morbosa. A diferencia de otras épocas, como la Edad Media por ejemplo, la nuestra, sostiene Collingwood, carece del principio de la unidad de la mente. Durante la Edad Media, un poderoso institucionalismo (la Iglesia, el feudo, el gremio, etcétera) permitía absorber prácticamente todas las actividades humanas y transformarlas en algo útil para la vida colectiva, garantizando al mismo tiempo la felicidad individual. Tal organización institucional sólo era posible gracias a una suerte de infantilismo mental que, sin embargo, contenía un elemento sumamente importante: la interdependencia de todas las actividades mentales, pues, para la mente medieval ni el arte, ni la religión ni la filosofía existían por sí mismas:

> Art was always working hand in hand with religion, religion hand in hand with philosophy. This is sometimes expressed by saying that art and philosophy were subordinated to religion; but the subordination was not, as this phrase suggests, one-sided. Art was the handmaid of religion, but religion by this very fact acquired an intensely artistic character. Philosophy was ostensibly subordinated to faith; but this gave not only a religious tinge to philosophy but a philosophical tinge to religion. Thus religion was coloured by art and philosophy to the same extent to which they were coloured by religion, the fact being that there was a general interpretation of the various activities of the mind, in which each was influenced by all (SM, p. 27).

Esta situación, aparentemente paradisíaca, sólo podía durar mientras las actividades de la mente se mantuvieran en un estado primitivo. Tan pronto como se desarrollan y alcanzan plena madurez, la ruptura de la unidad se hace inevitable. Esa ruptura se llama Renacimiento. La famosa libertad del Renacimiento no es, para Collingwood, otra cosa que la independencia de las distintas actividades de la mente, sin mezclas ni subordinaciones: el opuesto exacto de la mentalidad medieval. Reaparece así el camino de la separación de la conciencia; la *vía dolorosa* que para Hegel había terminado en la parusía del absoluto es, para Collingwood, un problema abierto y actual:

> The freedom of the Renaissance is the freedom of discovering that one can leave one's ordained place and march out into the world without

> being struck dead by an offended God. But God is offended; that is to say, one has bought freedom at the price of an internal conflict, a conflict between the self that wants to wander and the self that wants to stay home (SM, p. 30-31).

El problema es actual y abierto porque los efectos de la separación llegan hasta nuestros días, y permiten explicar la peculiar enfermedad del mundo moderno. Se ha ganado la libertad, pero el precio ha sido muy alto: el vértigo y el horror frente al universo, sensaciones que se desvanecían en la mente medieval gracias a la unidad de dios, el hombre y el mundo, reaparecen con toda su fuerza ante ese nuevo hombre que es libre, pero sin propósito. El proceso de liberación de la mente tiene una conclusión irónica: lo que fue en un principio una ganancia, la luz de alborada de la mente libre que abarca y explora cada vez más lejos en todos los terrenos, se ha transformado, en los días de Collingwood, en un laberinto interminable de actividades aisladas, especialidad de especialistas para el aplauso de otros especialistas:

> Today we can be as artistic, we can be as philosophical, we can be as religious as we please, but we cannot ever be men at all; we are wrecks and fragments of men, and we do not know where to take hold of life and how to begin looking for the happiness which we know we do not possess (SM, p. 35).

La posible cura de nuestros males no está, en consecuencia, en la práctica aislada de ninguna de las formas de experiencia humanas. Todo lo contrario, ahora es necesario buscar su unificación en una "vida completa e indivisible" [in a complete and undivided life]. No se trata, sin embargo, de un retorno nostálgico a la vida infantil de la Edad Media, simplemente deshaciendo la obra del Renacimiento. El principio de unidad de la Edad Media fue, según Collingwood, el cristianismo que, a través de su doctrina, permitió que la religión fuera el elemento dominante de la totalidad de la vida. El Renacimiento intentó romper este cerco por medio de un pretendido retorno al paganismo de la antigüedad, pero lo que obtuvo fue algo así como un cristianismo mutilado que, en lugar de buscar la unidad y armonía de todas las formas de experiencia bajo el principio de la religión, pretendió suprimirlas todas, menos el

arte. Es necesaria pues, una solución dialéctica, que tome en cuenta el desarrollo pleno y maduro de las formas de experiencia que permitió el Renacimiento, pero sin renunciar a la búsqueda de un nuevo principio de unidad. La tarea consiste, así, en la creación de un mapa del conocimiento que permita mostrar los principios de funcionamiento interno que rigen a cada una de las formas de experiencia (arte, religión, ciencia, historia y filosofía) y la relación que guardan entre sí sus manifestaciones externas.

A partir de este punto, la obra en cuestión desarrolla un complejo argumento que pretende explicar el proceso dialéctico de la mente en el camino del autoconocimiento, único verdadero. El principio fundamental consiste en el reconocimiento explícito de una verdad antigua: la identidad de sujeto y objeto. La negación o ignorancia de dicha verdad y el proceso para alcanzarla constituyen, a los ojos de Collingwood, el centro mismo de toda forma de reflexión sobre el mundo. Pero antes de abordar este problema de manera directa, debemos demorarnos un poco en las peculiaridades de la relación que guardan entre sí las formas de experiencia.

Lo primero que hay que hacer es definir qué es lo que Collingwood entiende por "experiencia". Sobre este punto, nuestro autor sostiene que los seres humanos han utilizado distintos medios para resolver el enigma del mundo, para descubrir su verdadera y última naturaleza. Esos medios son denominados formas de experiencia. En abstracto, cada forma de experiencia contiene dos elementos, indivisibles pero aún así distintos: un elemento inmediato, intuitivo y cuestionador (denominado comúnmente sensación) y un elemento mediato, reflexivo y afirmativo (denominado pensamiento). Esta distinción, empero, resulta problemática y hasta peligrosa, pues sugiere la posibilidad de una separación arbitraria entre ambos elementos, separación que, según Collingwood, ha sido el error fundamental de prácticamente la totalidad del pensamiento anterior sobre el asunto. Para evitar ese problema, Collingwood opta por una solución dialéctica, que permite resaltar la unidad esencial de ambos aspectos, al mismo tiempo que mantiene la distinción, pero ahora como diferentes "momentos" de un solo proceso. En otras palabras, la experiencia siempre posee un contenido que es, en un primer momento, implícito y, por ello, propio para la intuición y, en un segundo momento, explícito y, en consecuencia, relativo al

pensamiento. Pero hay que tener muy en cuenta que no se trata de dos contenidos distintos, sino del mismo, ya que la intuición no se da, no puede darse, sin el pensamiento, y éste, a su vez, depende de la intuición (SM, p. 95 y 188). Así, el contenido de cada forma de experiencia será, siempre, la unidad intuición-pensamiento, primero implícita, es decir, inconsciente, y después explícita o consciente. Esto sucede, de hecho, no sólo al interior de cada forma de experiencia sino, en última instancia, como un proceso de desarrollo por pasos en el que cada forma superior hace explícito aquello que sólo era implícito en la forma anterior.[41] Es posible que todo esto suene demasiado vago, lo cual es bastante natural en vista de que hablamos de las formas de experiencia en abstracto. La aclaración se encuentra en sus contenidos concretos, pues para nuestro autor es imposible separar al pensamiento de su contenido o, dicho de otro modo, no existe ningún tipo de actividad de la mente en abstracto, como dejó claramente expuesto desde *Religion and Philosophy*, sino siempre pensamiento *sobre algo* específico.[42]

En primer lugar, Collingwood nos dice que el campo de la experiencia humana parece estar dividido en provincias que reciben el nombre de arte, religión, ciencia, historia y filosofía. Estas provincias no son formas abstractas, sino formas concretas de experiencia, es decir, actividades que involucran todas las facultades de quien las practica. En consecuencia, cada una es, en cierto sentido, una forma de conocimiento, una actividad de la mente que conoce, pues todas ellas reclaman su primacía para hablar de la verdad del mundo. Ahora bien, lo anterior resulta problemático, pues si alguna de ellas fuera poseedora de la verdad sobre el mundo, todas las demás serían lamentables extravíos de la mente, dejando a buena parte de la humanidad en una posición bastante incómoda. Si no creemos que una buena parte de la humanidad sea y haya sido sencillamente estúpida, es necesario reconocer que todas las formas de experiencia poseen algún tipo de verdad, lo que las convertiría en

[41] *Cfr.* Peter Skagested, *Making sense of history. The philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1975, 118 p., p. 68.

[42] *Religion and Philosophy*, p. 100. "All consciousness is the consciousness of something definite, the thought of this thing or that thing; there is no thought in general, but only particular thoughts about particular things. The *esse* of the mind is not *cogitare* simply, but de *hac re cogitare*."

distintas especies de un mismo género llamado conocimiento, cada una ofreciendo una parte específica de la verdad sobre el mundo. Pero afirmar esto supondría, siguiendo a Collingwood, dos cosas: primero, que poseemos un conocimiento del mundo anterior a las formas de experiencia que nos dice que la verdad sobre el mundo puede ser captada a través del arte, la religión, la ciencia, etcétera; segundo, que el desarrollo autónomo de las formas de experiencia constituye un error que se solucionaría regresando a la mentalidad medieval, ambos argumentos manifiestamente absurdos. Para Collingwood la solución radica en reconocer que las formas de experiencia poseen un "orden natural propio"(SM, p. 50), lo que significa que la verdadera relación que guardan entre sí afecta la forma de un proceso histórico-dialéctico: una serie de fases que comienzan con el nacimiento del arte y a partir de ahí (gracias a un desarrollo muy similar al que Hegel planteó para el espíritu absoluto) se llega a la religión, a la ciencia, etcétera. Por tanto, la historia de la humanidad es, para Collingwood, la historia de la relación de conocimiento (o experiencia) que los hombres entablan con el mundo. El pasado y el conocimiento que de él se tenga parecen, por lo menos hasta este punto, enteramente concordantes. Es por ello que resulta de suma importancia mostrar la dinámica del proceso dialéctico de las formas de experiencia, pues es justamente este proceso el fundamento último de la historia. Comencemos con el arte.

Collingwood afirma que el arte, a pesar de ser la forma más simple y primitiva de todos los marcos mentales, resulta el fundamento último del espíritu:

> Art is the foundation, the soil, the womb and night of the spirit; all experience issues forth from it and rests upon it; all education begins with it; all religion, all science, are as it were specialized and peculiar modifications of it (SM, p. 59).

Pese a esto, para nuestro autor, el arte nunca escapa del mundo onírico. A diferencia de la vida despierta, la experiencia estética no se preocupa en lo más mínimo de la realidad o de la irrealidad de su objeto. En consecuencia, cualquier afirmación hecha por el arte (pintura, novela, música, etcétera) no es verdadera, pues no se corresponde con ningún objeto real, pero tampoco es falsa, pues el arte simplemente desconoce la diferencia. De hecho, el arte propia-

mente hablando no realiza “afirmaciones” de ningún tipo, se limita a imaginar distintos objetos y presentarlos. Para Collingwood el arte es imaginación pura. Esto no quiere decir que el arte carezca por completo de criterios distintivos: el conocimiento se preocupa por la verdad y la mentira; la acción por el bien y el mal; el arte por la belleza y la fealdad.

El arte es una actividad concreta que cobra vida en la creación de obras igualmente concretas, cada una de las cuales constituye un arreglo específico de elementos en un todo coherente que es producto de la imaginación. Este proceso se rige por el criterio de la belleza. Sin embargo, el arte no busca la belleza como un concepto puro preexistente con contenidos específicos, ni como expresión pura de emociones o sentimientos. En abstracto, la belleza es para el arte lo que Dios es para la religión y la verdad para la ciencia: su definición de lo absoluto, el secreto y el alma del mundo. Pero en la práctica, la belleza es para el arte solamente estructura y organización que responden a actos concretos de imaginación:

> Beauty can not be truly defined except as the correlative of imagination; the activity of imagining creates the objective world of art, and creates it according to its own law, that is, creates it as an imagined whole or thing of beauty. Thus beauty does not exist except from the point of view of the aesthetic experience (SM, p. 66).

Al no existir un concepto absoluto de belleza, cada acto artístico establece la verdad sobre el mundo de manera estrictamente individual: cada obra de arte constituye un nuevo comienzo. La relación histórica de las obras de arte entre sí sólo existe para la mente que piensa en términos históricos, no artísticos. Para el artista, la historia del arte es totalmente indiferente, pues su acto creativo se basa exclusivamente en la imaginación, no en la realidad histórica o la verdad científica: sólo acepta aquello que convenga a la construcción de ese todo coherente imaginado que es su obra (SM, p. 72). El arte crea mundos imaginarios que sólo deben ser fieles a sí mismos, no entre ellos, de lo que resulta que hay tantos mundos imaginarios como obras de arte, mundos absolutamente inconmensurables.

Que los mundos creados por el arte sean inconmensurables no significa, empero, que sean arbitrarios y, por lo mismo, insignificantes. El arte es, en efecto, imaginación pura, pero esto sólo quiere

decir que el arte trata a sus objetos sin importarle que sean reales o ficticios. No significa que el arte genere por sí mismo, en el vacío, todos sus objetos: la imaginación no puede desprenderse por completo del mundo factual.[43] Lo que significa es que el arte, al no afirmar o negar la existencia de un mundo específico es, a diferencia de las otras formas de experiencia, monádico. La mente artística vive por completo encerrada o contenida *en sí misma*: "The artist, in the moment of aesthetic creation and enjoyment, knows nothing either of a real world, whether natural or artificial, or of minds other than his own. He lives to himself, wholly wrapped up in his own fancies" (SM, p. 68). Al igual que Hegel en su *Fenomenología*, Collingwood establece que el principio de la historia de la conciencia es la no identificación, absoluta pero inconsciente, entre sujeto y objeto, pero, a diferencia de Hegel, él atribuye ese estado no al espíritu absoluto en su desarrollo, sino a una actividad humana específica, el arte, misma que, aunque sea superada en términos dialécticos, es perenne en cuanto forma de experiencia, es decir, permanece en la base de cualquier forma de conocimiento del mundo. La idea no es del todo novedosa: unos años antes, en Italia, Benedetto Croce había formulado una tesis muy semejante en su *Estética*: el arte se compone de intuición y expresión, es forma pura y su contenido, de existir, sólo es para el conocimiento conceptual, que, sin embargo, *también y siempre* contiene intuición y expresión. El arte, pues, pervive en todas las formas del espíritu, incluidas las que integran el mundo de la praxis (economía y ética).[44] Sin embargo, tanto para

[43] Al igual que Hegel, Collingwood representa el proceso de surgimiento del arte a través de una metáfora vegetal, lo que implica la idea de un desarrollo que es gradual y mutable a la vez que determinado de antemano: "art rises like a flower from a soil which consists of fact. Yet the flower, though it has absorbed the soil into itself, knows nothing of this soil, and art thinks of itself as a pure act of imagination, cut off and disconnected from anything outside itself" (p. 91). Sin embargo, la metáfora es ahora sólo un ejemplo y no la base lingüística del discurso, pues para Collingwood la flor es algo *distinto* al suelo del cual surge: la no identificación absoluta entre realidad y conciencia se resuelve en este caso no gracias a la parusía del absoluto, como en Hegel, sino a través de una escala de formas, idea desarrollada ampliamente por Collingwood en su *Ensayo sobre el método filosófico*.

[44] Benedetto Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, segunda edición española corregida y aumentada conforme a la quinta edición italiana, traducción de Ángel Vegue, prólogo de Miguel de Unamuno, Madrid, Francisco Beltrán Editor, 1926, 534 p. Véase especialmente el capítulo III "Arte y filosofía", p. 67-76. Para una breve exposición del sistema filosófico de Croce y el papel que en él desempeña la estética: León Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 197 p., p. 17-50.

Collingwood como para la historia del espíritu de Hegel, cada forma de experiencia lleva en su seno la semilla de su propia muerte. Esto se explica de la siguiente manera: para que pueda existir el conocimiento verdadero, debe existir la distinción entre lo real y lo irreal, distinción que es ajena al arte. Por lo tanto, el arte se destruye a sí mismo, pues no puede resolver la contradicción interna que lo sostiene (*i. e.* el arte responde al enigma del universo, pero lo hace en la forma de un acertijo, como un significante sin significado preciso).[45] Para Collingwood, el arte da lugar a la religión cuyo principio fundamental es el mismo: se trata de la creación de mundos imaginarios, pero, a diferencia del arte, ahora se afirma la realidad de un mundo en particular, obviamente en detrimento de otros mundos posibles o cosmogonías:

> Religion, relatively to art, is the discovery of reality. The artist is an irresponsible child who feels himself at liberty to say exactly what comes into his head and unsay it again without fear of correction or disapproval [...] In religion, all this irresponsibility has gone. His vision is for the religious man no toy to make and mar at will; it is the truth, the very truth itself. The actual object of imagination, which in art obscurely means a truth that cannot be clearly stated, in religion is that truth itself: the secret of the universe is revealed, no longer merely shadowed forth in parables but made manifest in visible form; and this revelation makes explicit for the first time the distinction between reality and unreality, truth and falsehood (SM, p. 112).

Un tema recurrente entre los estudiosos de la obra de Collingwood ha sido, justamente, el de evaluar el grado de influencia ejercida en ella por la filosofía de Croce. Es bien sabido que Collingwood reconoció abiertamente dicha influencia y que, además, mantuvo una constante correspondencia con Croce. Sobre este punto, el mejor trabajo que conozco es el artículo de Lionel Rubinoff, "The relation between philosophy and history in the thought of Benedetto Croce and R. G. Collingwood", en Michael Krausz (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1972, 368 p., p. 9-47.

[45] *Speculum Mentis*, p. 90. La muerte del arte es, sin embargo, el principio de su resurrección: la imagen del Ave Fénix, ambiguamente rechazada por Hegel en el ámbito de la historia universal, reaparece en Collingwood en el plano de la conciencia: "Art must perish as knowledge grows. But it perishes like the phoenix, to rise again from the very ashes of its own body. To speak of the growth of knowledge is to imply that new thoughts, new facts, are perpetually coming to consciousness. Every one of these must begin as the significance of a work of art; must begin, that is to say, by being that of which we can only say that we know it is there but cannot tell what it is. This purely intuitive knowledge grasps or presages its object solely as beauty; and thus beauty is the birthplace of truth, and art, as we have said, the womb and night of the spirit".

Tal descubrimiento de la realidad será un logro alcanzado de una vez y para siempre gracias a la religión, triunfo que pervivirá en las siguientes formas de experiencia (ciencia, historia, filosofía). La religión es, para Collingwood, un desarrollo dialéctico del arte que ha sustituido el principio de la belleza por el de lo sagrado y ha dotado a este último de realidad. Esto define el carácter social de la religión, pues la realidad debe ser por necesidad algo colectivo ("reality is that which is real for all minds", SM, p. 116). Esto, obviamente, permite superar la naturaleza monádica del arte, pero no alcanza una plena universalidad pues se limita a la comunidad de creyentes. Lo anterior se explica gracias al principio interno que da forma a la vida misma de la religión: la diferenciación entre los símbolos y su significado. Los símbolos (mitos, narraciones, imágenes y actos de culto) de la religión ocupan siempre el lugar de algo más, su significado no se agota en ellos mismos sino que constituyen la expresión externa de un estado espiritual interno. Sin embargo, estos dos aspectos, símbolo y significado, aunque distintos, en la religión se encuentran inexpugnablemente unidos. Separarlos implica la muerte de la religión: si es posible encontrar el mismo significado en símbolos diferentes, lo sagrado se disuelve en la totalidad de la vida y los mismos símbolos y actos que constituyen la religión pierden su razón de ser.[46] La distinción entre símbolo y significado, implícita en la religión, sólo se volverá explícita en la ciencia:

> The distinction between what we said and what we mean, between a symbol or word and its meaning, is a distinction in the light of which alone it is possible to understand religion; but it is a distinction hidden from religion itself. It is implicit in religion, and becomes explicit only when we pass from religion to science. In science, language is transparent and we pierce through it, throw it on one side, in reaching the thought it conveys: in religion language is opaque, fused with its own meaning into and undifferentiated unity which cannot be separated into two levels. Lose the symbol, and in religion you lose the meaning

[46] De ahí que el misticismo sea, para Collingwood, el triunfo máximo y al mismo tiempo la muerte de la religión, pues el acto de encontrar a Dios en todas las dimensiones de la vida "is at once the perfection and the death of the religious consciousness. For in grasping the inmost meaning of ritual and worship it deprives these special activities of their special sanctity and of their very reason for existing; the whole body of religion is destroyed by the awakening of its soul [...] Mysticism is the crown of religion and its deadliest enemy; the great mystics are at once saints and heresiarchs" (SM, p. 127).

> as well, whereas in science you merely take another symbol, which will serve your purpose equally. (SM, p. 125).

En el fondo, se trata de un problema de lenguaje: la religión se expresa siempre en lenguaje metafórico,[47] el cual representa, para Collingwood, un paso adelante en el desarrollo de la conciencia, pero un paso limitado. A diferencia del arte, la religión posee un significado preciso y definido, pero sólo en términos metafóricos, pues siempre supone la fusión inalterable de símbolo y significado. Explicar o traducir un símbolo no puede ser tarea del lenguaje metafórico y, por lo mismo, la religión no puede explicarse a sí misma. Esa es tarea de la teología o de la filosofía, que no son la religión misma, sino explicaciones de la religión dentro de otro tipo de lenguaje, el literal.[48]

En este punto es posible abrir un breve paréntesis para observar cómo se va delineando el proceso dialéctico de la conciencia que, en Collingwood, va del puro símbolo sin significado preciso (el arte), pasa por la distinción inconsciente entre símbolo y significado (en la religión) y alcanza, con el lenguaje literal de la ciencia (que también es metafórico pero que es consciente de serlo) la plena distinción explícita entre símbolo y significado. Al igual que en Hegel, esta distinción sólo marca la mitad del camino, falta todavía la reunificación consciente de estos elementos.[49] Sin embargo, hay que aclarar un poco más este punto, pues Hegel no vincula el desarrollo de la conciencia a ninguna actividad específica de la mente: en la *Fenomenología del espíritu* trabaja, por decirlo así, en abstracto, va de la conciencia natural al conocimiento absoluto y, en la *Filosofía de la historia*, el espíritu se desarrolla a través de manifestaciones históricas

[47] SM, p. 129-130.

[48] Collingwood señala muy claramente que la teología no es una manifestación del espíritu religioso, sino del científico. Es obvio que una actitud explicativa hacia la religión puede ser muchas cosas, pero no es la religión misma (SM, p. 152).

[49] Nuevamente, la actitud de Collingwood hacia el imaginario religioso es muy similar a la de Hegel, pues considera que las verdades de la religión son adecuadas para la fe, no para la razón: "The positive characteristics of religion are its illumination, its freedom, its power of saving the soul; in a word, its priceless gift of ultimate truth. Its negative characteristics are that it lives only by faith and not by sight, that God is not known but only worshipped, 'reached' but not 'grasped' by the mind, that it cannot justify itself to reason or rise wholly above the level of superstition, and that therefore in the long run and in spite of all its best efforts is falls back into feeling, emotion —love, awe, and so forth— and therefore, like art, is an intermittent and instable experience." SM, p. 133.

concretas (*i. e*. los llamados pueblos históricos); no se ocupa, por lo menos en las obras señaladas, del proceso dialéctico las formas de experiencia *como actividades concretas de la mente*, que es justamente lo que hace Collingwood. Lo que tenemos, pues, es el cambio de contenido de la dialéctica: ya no el desarrollo del espíritu absoluto, sino el desarrollo de la mente y del conocimiento. Pero no nos adelantemos, es necesario ver todo el proceso.

Cuando la religión *afirma* la realidad de Dios y lo santifica, en ese mismo instante abre una brecha entre el hombre y su creador, es decir, entre el objeto de la conciencia religiosa (Dios) y el sujeto (el hombre). La tarea última de la religión será, pues, la síntesis de estos opuestos. Para Collingwood, el cristianismo es el encargado de completar este trabajo, pues es la única religión que ha alcanzado la plena madurez, que consiste en la idea de una Iglesia universal que adora a un Dios universal. A través de los conceptos de encarnación y redención, se llega a la idea de un Dios universal que concede la gracia de eliminar los pecados (que separan al hombre de Dios) y así surge la nueva unidad: "God must give himself to us [by incarnation]. Now the gift is to consist precisely of the abolition of the gulf which separates man from God: God and man, once separate, are to be fused in a new unity, God becoming incarnate as man, and man becoming by redemption and adoption the child of God"(SM, p. 142). Sin embargo, en el cristianismo, tanto el problema como la solución se presentan no en forma lógica, sino en la forma imaginativa de un drama o relato sagrado. El cristianismo efectivamente resuelve, según Collingwood, la separación inicial de sujeto y objeto, revela la verdad, genera conocimiento y da salida al principal problema de la religión, pero no sabe que lo hace (SM, p. 145). Así, pese a que la religión (el cristianismo) revela la verdad más alta y última (la identidad entre sujeto y objeto), no puede ser la forma más elevada de la verdad, pues su mensaje es formalmente imperfecto: es una afirmación metafórica que se toma a sí misma como literal. Esta peculiaridad abre la puerta a la siguiente forma de experiencia, paso que se explica a través de una progresiva toma de conciencia sobre la naturaleza del lenguaje. [50]

[50] Collingwood reconoce solamente dos formas del lenguaje: metafórico y literal. Por lo mismo, y aunque resulta tentador, no creo que sea posible interpretar este énfasis en el lenguaje como una continuación o derivado de las visiones que plantean la evolución de la

Según Collingwood, el lenguaje ocupa una posición subordinada con respecto al pensamiento: es el vehículo del significado, su medio de expresión, la letra y no el espíritu. El arte y la religión son fases en el desarrollo de la mente que no han podido dominar plenamente al vehículo, y de ahí la incapacidad que poseen para hacer explícito su significado. Es la forma de experiencia que llamamos ciencia la encargada de reducir al lenguaje a la servidumbre, liberando al pensamiento no del lenguaje, sino de la opacidad de sus símbolos:

> In every form of experience this distinction [between thought and language] exist, but by art and religion it is not recognized to exist. It exist in them, but not for them [...] Science for the first time recognizes this distinction from within, that is, recognizes that it is itself making it. Hence thought, which in its own nature always was free, discovers its freedom first in science. Language henceforth falls into its place as the mere servant of thought, and science treats it despotically, making it mean just what it likes; and with this consciousness of its own mastery over language, thought attains its majority, and the life of the spirit may henceforth be described as, in a special sense, the life of thought. Henceforth the whole effort of the mind is deliberately concentrated on the problem of meaning, and the question of what is said is sunk in the question of what is meant. This is the literal, as opposed to the metaphorical, use of language (SM, p. 157).

Aunque la ciencia haya logrado el importante avance de liberar al pensamiento, sigue siendo una forma imperfecta. La ciencia surge, gracias a un movimiento dialéctico, de la religión: es la teología que explica el carácter metafórico de las imágenes y parábolas religiosas, buscando su verdadero significado. Esto significa que el pensamiento ha alcanzado un grado de desarrollo que le permite penetrar a través de los símbolos y las palabras para concentrarse en el verdadero con-

humanidad a través de distintas etapas con usos lingüísticos diversos, como en Vico. Para Collingwood, el lenguaje siempre es metafórico, pero cuando es conciente de serlo lo llamamos lenguaje literal. Así es que sólo hay, por lo que respecta al lenguaje, dos momentos que tienen que ver no con su uso, sino con la conciencia que de él se tenga. No se ocupa, por tanto, de los usos específicos, históricos, del lenguaje en las sociedades humanas. En resumen, para Vico la base del conocimiento histórico es la filología; para Collingwood, la metafísica crítica. Sobre este punto, particularmente sobre Vico, véase: Stuart Hampshire, "Vico and the contemporary philosophy of languaje", en Giorgio Tagliacozzo y Hayden White (eds.), *Giambattista Vico. An international symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, 636 p., p. 475-481.

cepto u objeto de su actividad. Para Collingwood, sin embargo, este concepto u objeto del pensamiento no es algo abstracto, separado del mundo sensible, sino que es, de hecho, la estructura y el orden mismo de ese mundo. Es la realidad en toda su universalidad y particularidad, pensamiento concreto. En la religión, lo universal (Dios) podía ser considerado como independiente de los hechos empíricos, volviéndose una abstracción personificada. La ciencia, por su parte, ya no realiza la personificación de las abstracciones, pero hereda de la religión la separación de lo abstracto y lo concreto y sostiene que es posible pensarlos por separado y en aislamiento.[51] La ciencia es, para Collingwood, la forma más primitiva del pensamiento explícito, es decir, la afirmación del concepto abstracto (SM, p. 160).

Ahora bien, a partir del punto anterior, Collingwood explica el desarrollo histórico de la ciencia, primero como ciencia *a priori* o deductiva y, después, como ciencia empírica o inductiva. Este proceso es demasiado complejo como para reseñarlo en unas cuantas palabras, sin embargo, es posible hablar de sus conclusiones. Collingwood sostiene que la ciencia, pese a sus enormes transformaciones, mantendrá su carácter abstracto (cuya máxima expresión son las matemáticas): "All the schools of thought to which I have alluded agree in the abstractness of the concept, that is, its pure self-identity over against the variations of its instances; and this is the hall-mark of science" (SM, p. 180). Pese a esto, los cambios históricos de la ciencia consisten en un progresivo reconocimiento de su propia abstracción. En otras palabras, la base concreta para toda abstracción científica es algo que, por su propia naturaleza, permanece oculto para el pensamiento científico. Se trata de los hechos históricos. La ciencia pretende dar cuenta de hechos concretos pero, al hacerlo, los des-individualiza, los reduce al estatuto de meros ejemplos de una norma. Este procedimiento podrá ser todo lo útil que se quiera, pero para Collingwood constituye una arbitrariedad ejercida por lo abstracto en lo concreto, pecado que sólo se corrige cuando las

[51] Collingwood siempre se opuso al pensamiento abstracto, pues inevitablemente conduce a la falsificación de la realidad. Un claro ejemplo de esto es su artículo "Some Perplexities About Time: With an Attempted Solution", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, nueva serie 26, 1925-1926, p. 135-150. En este texto, Collingwood se propone demostrar, entre otras cosas, que no puede hablarse del tiempo «en abstracto» sin caer en una multitud de paradojas y contradicciones.

abstracciones se hacen plenamente conscientes y se reconoce que existe una verdad que subyace a todas ellas: los hechos concretos, particulares y específicos.[52] Así, "la ciencia es la pregunta cuya respuesta es la historia" (SM, p. 186), pues es la historia la encargada de dar cuenta de los hechos concretos que la ciencia convirtió en particularidades abstractas.

Obviamente, afirmar sin más que la historia nace de la ciencia resulta un burdo anacronismo. Collingwood evita este error al sostener que la historia, como forma de experiencia, preexiste a la ciencia, pero lo hace en su forma implícita, es decir, pre-consciente. El nacimiento que aquí tiene lugar es el de la forma explícita y consciente, que se da sólo cuando la historia se ha "destilado en los términos de la ciencia" y después se ha "restaurado en sí misma". Lo que acontece aquí es el triunfo de la razón (pensamiento concreto) sobre el entendimiento (pensamiento abstracto) que supone la integración dialéctica de la ciencia en la historia. La antigua disputa entre ciencia e historia se disuelve por completo, pues Collingwood establece que no se trata de dos formas rivales de conocimiento, que coexisten y se disputan la primacía sobre la verdad, sino que en realidad son dos momentos de un único proceso dialéctico en el cual la forma superior absorbe a la más primitiva.[53] La antigua y radical distinción entre estas dos

[52] La ciencia, según Collingwood, en su esfuerzo por alcanzar el pensamiento puro, separa lo universal de lo particular y lo coloca aparte, con lo cual pierde justamente su universalidad y se transforma en un mero objeto de la intuición: "a thing that we no longer think but only imagine", y es justamente esta recaída en la intuición lo que constituye, en última instancia, la irracionalidad y arbitrariedad de la ciencia (SM, p. 189).

[53] En 1922, Collingwood había abordado el mismo problema pero en otros términos. En su artículo "¿Constituyen la historia y la ciencia diferentes tipos de conocimiento?" (en R. G. Collingwood, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 63-73), nuestro autor establece que en cuanto a sus procedimientos, la historia y la ciencia no son dos tipos de conocimiento sino uno, y que la distinción tradicional se basa tanto en una ilusión metafísica que distingue entes particulares y entes universales, lo que supone que puede haber conocimiento de un tipo "independientemente del otro", como en una comparación arbitraria entre la ciencia como proceso de conocimiento y la historia como producto terminado. En este texto, sin embargo, no se encuentra ninguna mención a la relación dialéctica entre ambas formas de experiencia, relación que se establecerá por vez primera en *Speculum Mentis*, dos años después. Ahora bien, los adjetivos "superior" y "primitiva" sólo se emplean para designar el movimiento en una serie dialéctica, en donde cada instancia posterior supera a la anterior y la conserva dentro de sí al mismo tiempo. No designan una diferencia de grado, por lo cual no puede decirse que una forma de experiencia sea "más verdadera" que otra, con lo cual Collingwood diluye otro aspecto de la tradicional rivalidad entre ciencia e historia (SM, p. 208).

formas de experiencia conduce, según Collingwood, a un callejón sin salida, pues cancela la posibilidad del funcionamiento unitario de la mente, concepto fundamental de su filosofía.[54]

Por otra parte, el pleno reconocimiento de los hechos concretos, que tiene lugar desde el surgimiento de la ciencia experimental en el Renacimiento, permitirá, como vimos, el nacimiento de la historia como forma de experiencia explícita. La forma de pensamiento que, según Collingwood, se encuentra detrás incluso de las presentaciones más refinadas de la historia es, sin embargo, la más rudimentaria: la percepción. Collingwood entiende este concepto no como sensación inmediata, sino como conciencia inmediata, es decir, como una unidad inseparable entre sensación y pensamiento. Al igual que no existe tal cosa como el pensamiento puro,[55] para Collingwood no existe nada semejante a un dato sensible puro, pues todo lo que se nos presenta está siempre mediado por el pensamiento. Considerar que existen tales datos supondría recaer en una falsa abstracción. En la percepción, estamos "inmediatamente conscientes de nuestro objeto, que es algo concreto y, por lo tanto, es un hecho histórico: la percepción y la historia son, así, idénticas" (SM, p. 204). Vale la pena aclarar un poco más este punto, pues buena parte de la epistemología de Collingwood se sustenta en él.

En un ensayo titulado "La esencia y fines de una filosofía de la historia", publicado el mismo año que *Speculum Mentis*, Collingwood explica directamente la relación entre historia y percepción:

[54] La identificación de los hechos "científicos" con hechos históricos y, en última instancia, del conocimiento científico como fundamentado en el conocimiento histórico, fue una constante en el pensamiento de Collingwood. Sin embargo, en obras posteriores, Collingwood limitó muy notablemente el uso de términos relacionados con la dialéctica, probablemente para alejarse de la constante identificación de su persona con el idealismo hegeliano. Por ejemplo, en su libro *The idea of Nature*, escrito casi por completo entre agosto de 1933 y septiembre de 1934 y publicado póstumamente, Collingwood afirma que la ciencia como forma de pensamiento existe y siempre lo ha hecho en el contexto de la historia, y que depende de la historia para existir: "From this I venture to infer that no one can understand natural science unless he understands history: and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is [...] And that is why I answer the question, 'Where do we go from here?' by saying, 'We go from the idea of nature to the idea of history'." (*The idea of Nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, 183 p., p 177). Collingwood, pues, mantuvo el proyecto inicial de establecer un mapa del conocimiento, pero pasó del estudio de la relación dialéctica de las formas de experiencia a formular el problema en términos históricos concretos, paso obligado a partir de los hallazgos en sus investigaciones metafísicas.

[55] *Vid. supra*, nota 42.

> La única diferencia entre lo que ordinariamente llamamos percepción y lo que ordinariamente llamamos pensamiento histórico es que la labor interpretativa que se halla implícita y sólo se revela a través del análisis reflexivo de la primera, es en la última explícita e imposible de pasar por alto [...] pues en toda percepción estamos emitiendo un juicio al tratar de responder la cuestión de qué es lo que percibimos, y toda historia no es más que un intento más intenso y sostenido de responder a la misma pregunta. Los sucesos pretéritos que el historiador pone al descubierto únicamente los revela su pensamiento en su tentativa de comprender el mundo que se halla presente en sus sentidos: un acontecimiento pasado que no ha dejado rastro en su mundo perceptivo le resulta incognoscible.[56]

Estas ideas nos revelan por vez primera el vínculo indisoluble de la historia con el presente en el pensamiento de Collingwood. Debido a la naturaleza misma de la historia como forma de experiencia (nacida de la dialéctica de la mente) el conocimiento que puede brindar no es del pasado en cuanto tal pasado, sino del pasado en cuanto componente ideal del presente, al que se accede por medio de la percepción de los rastros que ha dejado en el presente. Los hechos concretos de que da cuenta el historiador no son la realidad absoluta, separada e independiente del sujeto que conoce, pues el hecho mismo de que pueda dar cuenta de ellos implica que son objeto de su pensamiento. No es que Collingwood niegue la realidad, sino que afirma que esa realidad que es el pasado se compone de la unidad del sujeto y el objeto en el presente. Esto, y no otra cosa, es lo que Collingwood quiere decir cuando afirma que "lo real, en su realidad, es incognoscible".[57]

La fusión de metafísica y epistemología

La epistemología de la historia está, pues, subordinada por completo a la metafísica de la mente, lo que indica el carácter sistemático de la filosofía de Collingwood. Esta consideración, además, permite hacer frente a las numerosas objeciones planteadas a la epistemo-

[56] R. G. Collingwood, "La esencia y fines de una filosofía de la historia", en Collingwood, *Ensayos sobre...*, p. 92.

[57] *Ibid.*, p. 97

logía de Collingwood, sobre todo a aquellas relacionadas con su teoría del *re-enactment* y con la idea de que toda historia es historia del pensamiento. No me detendré demasiado en este punto, pues lo que ahora tratamos es la metafísica de Collingwood. Quiero subrayar, sin embargo, que buena parte de los problemas presentes en su epistemología sencillamente desaparecen o pierden importancia si se les considera en el contexto de su metafísica. Por ejemplo, en *Speculum Mentis*, Collingwood no desarrolla todas las implicaciones de su teoría de la percepción, quedando ésta, como vimos, totalmente identificada con la actividad realizada por los historiadores. No reparó, sin embargo, en que el historiador no puede percibir directamente, en las huellas que encuentra en su mundo, aquello que verdaderamente le interesa: el pensamiento que anima las acciones de los agentes en el pasado. En otras palabras, la percepción le permite al historiador saber qué es una huella, pero sigue sin conocer cuál es su significado. Algunos años después, Collingwood se dio cuenta de este problema, claramente epistemológico, y propuso una solución metodológica que, en mi opinión, resulta consonante con su sistema: el conocimiento del significado de una huella requiere de un proceso adicional, el *re-enactment*, que implica una segunda distinción: todo lo que del pasado humano puede ser percibido en el presente es resultado de una acción, misma que tuvo su origen en las intenciones del agente, es decir, en un proceso de pensamiento. Así toda acción es la manifestación exterior de algo interior y ese algo constituye su significado, el cual puede ser alcanzado cuando el historiador recrea en su mente el proceso de pensamiento original.[58] Es bien sabido que Collingwood desarrolló esta teoría en su *Idea de la historia*, especialmente en el § 4 de los epilegómenos, titulado "La historia como re-creación de la experiencia pasada" elaborado en 1936; y también son bien conocidas las objeciones, que pueden resumirse en dos: 1) implica una intelectualización excesiva del pasado, de tal forma que no es posible conocer plenamente más que el pensamiento racional de individuos, quedando fuera los actos irreflexivos y las realidades colectivas (*i. e.* sentimientos y pasiones,

[58] El análisis crítico más completo de la teoría del *re-enactment* y de sus implicaciones, y también una de las mejores obras sobre el pensamiento de Collingwood en torno a la historia es: William H. Dray, *History as re-enactment. R. G. Collingwood's Idea of History*, Nueva York, Oxford Univesity Press, 1999, XII-347 p.

procesos económicos y demográficos a gran escala, y un largo etcétera), y 2) supone que es posible trasladarse a una mente ajena y re-producir con exactitud sus pensamientos, procedimiento que, además, resulta inverificable empíricamente.[59] Por lo que respecta a la primera objeción, es necesario considerar que, para Collingwood, la realidad en cualquiera de sus manifestaciones no es algo independiente de los sujetos que la conocen, de ahí resulta que todos los componentes de la realidad existen en y a través del pensamiento, no sólo lo individual sino lo colectivo ("reality is that which is real for all minds") y, por lo tanto, la única forma de acercarse a la realidad es el pensamiento y el *re-enactment* del pensamiento pasado. Los sentimientos, por ejemplo, pueden ser objetos del conocimiento, pero no en cuanto tales, sino una vez que han sido pensados.[60] Esto es, en efecto, una racionalización del problema —¿qué otra cosa si no es el conocimiento?—, pero no una reducción de los objetos del conocimiento al pensamiento reflexivo individual exclusivamente. En cuanto a la segunda objeción, la respuesta de Collingwood sería su teoría de la mente no como sustancia sino como actividad, como pensamiento sobre algo específico, de donde resulta que si dos mentes son conscientes de la misma realidad, en ese momento son indistinguibles, son la misma mente. Esta identidad transindividual y transhistórica, es en Collingwood la base última del conocimiento

[59] Para una presentación breve aunque muy completa y detallada de la discusión en torno al concepto de *re-enactment*, véase: Van der Dussen, *op. cit.*, p. 96-109. El autor nos presenta las diversas opiniones sobre este punto agrupadas en dos grandes líneas interpretativas: 1) aquellos que ven en el *re-enactment* una especie de recomendación metodológica (Gardiner, Grant, Goldstein); 2) los que consideran dicha doctrina como un elemento más en el análisis de Collingwood de las características *a priori* del conocimiento histórico (Dongan, Dray, Mink). Por mi parte, sostengo que se trata, en efecto, de una recomendación metodológica, pero surgida como respuesta a un problema metafísico.

[60] Por supuesto que aquí presento sólo una versión muy simplificada del problema. Una explicación detallada de la teoría de la mente de Collingwood puede leerse en el artículo de Louis O. Mink, "Collingwood's Dialectic of History". Basándose en una interpretación tanto de *An Essay on Philosophical Method* como de *The New Leviathan*, Mink reconstruye el concepto de pensamiento de Collingwood para mostrar que es mucho más amplio de lo que aparenta en *The Idea of History*. Al igual que las formas de experiencia, la conciencia atraviesa por distintos niveles de una serie dialéctica que, en este caso, incluye los sentimientos, los apetitos y la voluntad, hasta llegar al pensamiento explícito. Al ser una serie dialéctica, todos sus elementos se encuentran tanto cancelados como preservados en el último nivel, de tal forma que conocer el pensamiento a través del *re-enactment* implica conocer, también, los niveles más primitivos. *Cfr.* Louis O. Mink, *Historical Understanding*, editado por B. Fay, E. O. Golob y R. T. Vann, Ithaca, Cornell University Press, 1987, 294 p., p. 243-285.

histórico, su sustento metafísico. Regresemos, pues, al análisis del proceso de desarrollo de las formas de experiencia.

Al igual que las otras formas de experiencia, afirma Collingwood, la historia pasa por una serie de estadios intermedios antes de alcanzar su verdadera madurez. En el texto, esos pasos se presentan por medio de la metáfora del desarrollo individual del hombre, de forma que tenemos una historia «artística», crédula y preocupada por el contenido dramático de los hechos, como los niños; una historia «religiosa», que sublima el contenido dramático y lo transforma en manifestación de una voluntad suprema, y una historia «científica» que sustituye la abstracción personificada de Dios por las no menos abstractas leyes del desarrollo histórico. Cada una de estas formas contiene su propio opuesto: la forma estética tiene que lidiar con lo común y cotidiano; la religiosa con la naturaleza y con el mal en el mundo; la científica con lo contingente y lo impredecible. Por último, aparecerá la historia plena, que será la síntesis de todos los opuestos, consistente en una superación dialéctica de todas las formas anteriores, conservando sus aciertos y rechazando sus errores.[61] El resultado puede resumirse en la siguiente afirmación, cuya belleza y claridad justifican la cita *in extenso*:

> The historian who handles history as if it were mere drama is in a state of deadly sin; but unless he is enough of an artist to see the dramatic force of it, unless he is cunning in the use of words, a clear and an eloquent writer, easily moved by pity and sympathy, unless the deeds of the past speak with a trumpet tongue to his heart and kindle within him a poet's ardour—without all this, he will never be an historian. Again, if he sees his theme as that of the *gesta Dei per*—whatever his chosen people may be, if he belittles the agency of man before some inscrutable purpose of which God has revealed the secret to him alone, or makes heroes and villains of his personages, he is no better than a liar; but unless he is saturated with a sense of obscure and mighty forces working in history for ends which no one man completely sees, unless he is prepared boldly to pronounce certain actions right and wrong according as they helped and hindered such forces, and unless he is able to see the course of history as the manifestation of an inexo-

[61] Este desarrollo es, justamente, el mostrado por Collingwood en su obra más famosa, *The Idea of History*, en donde las primeras cuatro partes se titulan: "Historiografía grecorromana", "La influencia del cristianismo", "El umbral de la historia científica" y "La historia científica". El proceso va, pues, desde la historia teocrática y el mito, hasta Croce y su idea de los conceptos universales encarnados en hechos particulares.

> rable and righteous reason, he will never be an historian. And lastly, if he thinks he can lay down laws *a priori* that govern the course of history in the past, present, or future, if he thinks that there is any way of determining a fact except by straightforward historical inquiry, or that history truly repeats itself in any way whatever, large or small, he is merely a fool; but unless he is prepared to spend years in the inductive study of coins and title-deeds, peculiarities of grammar and idiom, fragments of architecture and pottery, all the pedantic detail of scholarship and antiquarianism in its aspects as basis for possible generalization and hypothesis —he will be at best a transcriber of others people's opinions, not an historian (SM, p. 210-211).

Esta admonición metódica, si se le puede llamar así, constituye la expresión práctica del triunfo de la historia al plantear el verdadero objeto del conocimiento, intento en el cual habían fracasado todas las otras formas de experiencia. Ese objeto no es otra cosa que el todo absoluto: un objeto más allá del cual no hay nada y dentro del cual cada parte representa al todo. Es lo concreto universal, el pasado y el presente en su totalidad y en su individualidad: la historia universal.

Es importante señalar que el concepto de historia universal de Collingwood no tiene las mismas connotaciones teleológicas que en Hegel. Ahora, no se trata de un plan cósmico, establecido de antemano, que se desarrolla paulatinamente a través de los siglos. Se trata, más bien, de la estructura misma del mundo. Esta totalidad posee un significado en su conjunto, una trama, pero su propia complejidad y extensión hacen que nadie sea capaz de comprenderla a simple vista. Negar este significado equivale, para Collingwood, a sostener que no existe ningún tipo de conexión entre los acontecimientos, de donde resulta un atomismo histórico que la propia investigación histórica contradice, pues el trabajo concreto de los historiadores consiste en determinar las conexiones y condicionamientos mutuos entre acontecimientos.[62] La historia universal es, en efecto, un drama en el sentido de un todo organizado y coherente de sucesos, pero es un drama "solidariamente improvisado por sus

[62] Collingwood, *Ensayos...*, p. 78. Sobre este punto véase mi artículo "Las concepciones de la trama de R. G. Collingwood, H. White y P. Ricoeur. Ensayo comparativo", *Históricas.* Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 55, mayo-agosto 1999, p. 4-15.

propios personajes", cuya trama coincide, en extensión y detalle, con la totalidad de lo ocurrido.

Ahora bien, la historia como forma de experiencia ha logrado concebir el verdadero objeto del conocimiento, pero al hacerlo ha planteado su propia muerte en los términos de una terrible paradoja: no es posible conocer la totalidad de la historia universal, y sólo podemos conocer cada una de sus partes por referencia a ese todo incognoscible.[63] Se podría evitar esta paradoja sosteniendo una de dos cosas: 1) que los hechos históricos son independientes entre sí y que sus relaciones no son intrínsecas sino externas, lo que conduce al atomismo y a un regreso a la conciencia científica, y 2) que no hay tal cosa como la historia universal, sino historias particulares, cada una siendo un todo en sí misma, lo que reduce a la historia al nivel del arte, pues recae en un monadismo que no se preocupa por la verdad. Ambas salidas, resulta claro, destruyen a la historia en cuanto tal y la convierten en simple instancia de otras formas de experiencia. Si se quiere conservar a la historia como forma independiente, es necesario asumir su profunda y radical limitación: el conocimiento que de ella obtenemos está, inevitablemente, impregnado de errores, dudas y falacias, sólo es una aproximación imperfecta. Sin embargo, la historia nos deja una enseñanza valiosa. Es el punto más alto de la teoría que considera a todo conocimiento como conocimiento de una realidad objetiva independiente de la mente que la conoce. Es decir, ha logrado presentar al verdadero objeto del conocimiento, la realidad en su totalidad, pero mantiene su carácter de objeto, de cosa ajena y, como tal, incognoscible en su realidad. El camino de regreso a casa de la conciencia empieza a cerrarse: "The progressive alienation of the mind from its object is in history complete. The world is triumphantly unified as object, only to find itself separated from the mind by a gulf which no thought can traverse" (SM, p. 238).

El problema, pues, consiste en la tenaz separación entre objeto y sujeto. Si abandonamos esta reliquia del pensamiento abstracto, dice Collingwood, podremos resolver la paradoja planteada por la

[63] *Speculum Mentis*..., p. 233. Dice Collingwood: "If universal history is an absolute and perfectly-organized individual whole, such that every part of it determines every other part, there is no escape from the conclusion that ignorance or error concerning any one part involves an essential and radical ignorance or error concerning every other."

historia. Esto se logra al considerar que el mundo concreto de los hechos que estudia la historia es, para ser tal, es decir un todo absoluto, homogéneo con la mente que lo conoce, pues esta última no es una parte separada del mundo sino que pertenece a él de manera esencial y constitutiva. En otras palabras, el mundo de los hechos que explícitamente estudia la historia es, implícitamente, la mente que conoce en cuanto tal. Dar este paso, sin embargo, no es tarea de la historia, sino de la filosofía.

Surge así la filosofía del seno de la historia. Es la culminación del proceso, pero, al mismo tiempo, contiene en sí a todo el proceso. De hecho, todas las otras formas de experiencia, son en realidad, formas de filosofía, pero formas implícitas que han confundido el verdadero objeto del conocimiento (la mente) con sus respectivos objetos ostensivos: lo bello, dios, las leyes, los hechos. Cada forma de experiencia es, en realidad, una concepción que la mente tiene de sí misma y de su actividad, concepciones que, gracias a sus errores, producen un movimiento constante hacia un auto-conocimiento cada vez más verdadero (SM, p. 250).

Por otra parte, al igual que con las otras formas de experiencia, existen diversas modalidades en la filosofía: estética, religiosa, científica e histórica. Sería muy largo e innecesario reseñar lo que dice Collingwood sobre cada una de ellas; basta con decir que, en su opinión, representan distintos tipos de dogmatismos que, progresivamente, se acercan más a la verdad a través de la crítica dialéctica de sus errores (pues todo error contiene algo de verdad). No se trata, sin embargo, de una lista de errores deducida *a priori*, sino de la historia misma del pensamiento. La filosofía, como conocimiento absoluto, es justamente la reflexión de la mente sobre sí misma. Pero, como la mente es lo que hace y no una esencia inmutable, esa reflexión también es la historia de la mente, historia de lo que ella ha hecho y por lo tanto ha sido, es decir, arte, religión, ciencia e historia. En virtud de que la mente no posee una naturaleza estable, sino que *es* lo que hace, el conocimiento absoluto no es contemplativo, pues su propia actividad se suma a aquello que debe conocer: "The life of absolute knowledge is thus the conscious self-creation of the mind, no mere discovery of what it is, but the making of itself what it is" (SM, p. 296).

Conclusión: la mente absoluta y la escatología del presente

Con lo anterior estamos, finalmente, preparados para comprender cuál es el fundamento último del conocimiento histórico según Collingwood. Se trata de la mente absoluta. Este concepto, a primera vista similar al hegeliano y abstracto espíritu absoluto que se desarrolla en el mundo, es para Collingwood algo bastante concreto. De hecho, nuestro autor rechaza abiertamente la visión hegeliana por ser pura mitología. La mente de la que habla Collingwood es un hecho absoluto: es la mente de cada uno de nosotros, un todo histórico del cual cada mente individual forma parte activa. Conocer la mente propia implica, por lo tanto, conocer el propio mundo y, también, a las mentes ajenas y el mundo pensado por ellas:

> In knowing my mind, I know yours and other people's: these reveal me to myself and I simultaneously explain them to myself. My mind is obviously a product of society, and conversely the society I know is the product of my mind, as thinking it according to its lights (SM, p. 299).

La filosofía es entonces la reflexión de la mente sobre sí misma, pero ese «sí misma» incluye a todas las otras mentes, su mundo y su historia. La verdadera historia no puede, en consecuencia, ser otra cosa que historia del pensamiento, del proceso de auto-conocimiento de la mente absoluta. La mente, gracias a la historia, puede incluso derrotar al tiempo, pues al volverse consciente del proceso de cambio que ha cursado es, por lo mismo, capaz de trascender ese cambio y reconocerse a sí misma en el pasado. Ésta es la base última del conocimiento histórico, el triunfo sobre el tiempo: "In the absolute process of thought the past lives in the present, not as a mere trace or 'effect' of itself in the physical or psychical organism, but as the object of the mind's historical knowledge of itself in an eternal present" (SM, p. 301-302).

A diferencia de Hegel, que ligaba el significado de la Historia a su movimiento teleológico y, en consecuencia, a su resolución en el futuro, Collingwood establece al presente como culminación de la historia. No es, empero, un presente histórico específico, es decir, no se trata del presente de Collingwood, sino, por decirlo así, de todos

los presentes. La historia se realiza a sí misma siempre, en todos sus momentos es lo que debe ser: no hay una meta final, ni un propósito último. El conocimiento absoluto se realiza a cada instante, pues en cada momento es lo que es. Para Collingwood el progreso existe, pero no es otra cosa que el movimiento mismo, la actividad humana que se suma progresivamente a lo que debe ser conocido. Como atinadamente señala Rudolf Bultmann, Collingwood no es un profeta, no nos habla de un futuro inexistente o deseable. Su profunda conciencia de la historicidad humana lo llevó a hacer de cada presente su propia realización. La historia y la escatología coinciden, así, en todo momento.[64]

Sin embargo, resulta sumamente significativo que Collingwood eligiera, para ejemplificar todo el proceso del auto-conocimiento de la mente, la imagen religiosa del drama del pecado original y la redención final del hombre. Es la misma imagen que usó Hegel. Dios es el espíritu absoluto que ha creado, por su voluntad, todo cuanto existe, incluido al hombre que es partícipe de su esencia, de su espíritu divino. Pero la sed de conocimiento del hombre lo separa de su creador, pues cree poseer una sabiduría que lo supera y, así, cae en el error:

> The error deforms his own true, that is divine, nature, and the deformation takes the shape of banishment from the presence of God into the wilderness of the visible world. Having thus lost even the sight of God, the knowledge of what he himself ought to be, he cannot recover his lost perfection until he comes to know himself as he actually is. But not knowing himself as he ought to be, he cannot know himself as he is. His error is implicit just because it is complete. It can only become explicit if God reveals himself afresh, if the true ideal breaks in upon the soul clouded by error. This, in the fullness of time, is granted. Human nature sunk in error is confronted by the confutation of its own error, and thus, through a fresh dialectical process, redeemed (SM, p. 303).

Estas palabras sugieren una aproximación muy estrecha entre los procesos de generación de significado en Hegel y en Collingwood. No obstante, podemos confiadamente decir que, ahora, nos encon-

[64] Rudolf Bultmann, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1962, 170 p., p. 123-137.

tramos frente a una modalidad distinta del lenguaje, pues Collingwood utiliza esta imagen sólo como ilustración; no corresponde, como en Hegel, a la estructura misma del proceso de desarrollo de la mente o el espíritu. Para Collingwood, el imaginario religioso no puede demostrar la verdad de ninguna filosofía, mientras que, para Hegel, la filosofía es justamente la traducción a términos filosóficos de la imagen religiosa del mundo, de suyo verdadera. Pero esta distinción entre ambos autores no agota el significado profundo del uso de las mismas imágenes. Detrás de ellas permanece, oculta, una estructura fundamental, la tipología como referente último de la significación.

En su *Ensayo sobre el método filosófico*,[65] de 1930, Collingwood se ocupa de mostrar las características distintivas del pensamiento filosófico, aquellas que lo distinguen de la ciencia empírica o exacta, cuestión que no desarrolló en *Speculum Mentis*. Así, para distinguir los métodos empleados por la filosofía y la ciencia, Collingwood argumenta, en primer lugar, que ambas formas de pensamiento se ocupan, en principio, de lo universal, es decir, de conceptos: no este o aquel triángulo, sino el triángulo; no este o aquel hombre, sino el hombre. Pero esta semejanza es sólo aparente, pues resulta que los conceptos científicos son radicalmente distintos a los conceptos filosóficos, pues mientras que los primeros guardan, en general, una "estricta conformidad con las reglas de la clasificación y la división tal como han sido establecidas por los lógicos",[66] ya que se dividen y clasifican de formas excluyentes y exhaustivas (el género línea se divide en las especies recta y curva, que se excluyen mutuamente y que abarcan la totalidad de las líneas); los segundos, los conceptos filosóficos, son mucho menos dóciles a las clasificaciones y, ciertamente, no son excluyentes. Los conceptos filosóficos, de hecho, se traslapan y siempre presentan, a la vez que diferencias, una coincidencia parcial entre sus clases (piénsese, por ejemplo, en lo bueno, lo útil, lo bello y lo verdadero). Esta peculiaridad implica, obviamente, que el método filosófico es y debe ser distinto al método científico, pues los conceptos filosóficos deben ordenarse y relacionarse entre sí de una forma distinta a la distinción y clasificación científicas. En

[65] R. G. Collingwood, *Ensayo sobre el método filosófico*, traducción de Emilio Uranga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, 185 p.

[66] *Ibid*., p. 28.

otras palabras, los conceptos filosóficos presentan tanto diferencias de grado (más o menos), como diferencias de naturaleza (bueno o malo), mismas que, sin embargo, no excluyen las coincidencias parciales. Para conciliar diferencias y coincidencias es necesario un sistema complejo de pensamiento:

> La combinación de diferencias de grado con diferencias de naturaleza implica que un concepto genérico se especifica de una manera un tanto peculiar. Las especies en las que se divide están relacionadas en tal forma que cada una de ellas no sólo incorpora la esencia genérica de una manera específica, sino que también incorpora algún atributo variable en grado específico. Respecto a la variable, cada forma específica del concepto difiere del resto en cuanto al grado; respecto de la manera en que la esencia genérica se especifica, cada una difiere del resto en cuanto a la naturaleza. En un sistema tal de especificaciones, los dos grupos de diferencias están conectados de tal manera que siempre que la variable, al aumentar o disminuir, alcance ciertos puntos críticos en la escala, una forma específica desaparece y es reemplazada por otra [...] A un sistema de esta naturaleza sugiero llamarlo una escala de formas.[67]

Esta escala de las formas nos interesa por una razón muy específica: es la presentación puramente lógica de la relación tipológica que los conceptos guardan entre sí, relación que también es válida para el proceso de desarrollo de la mente, es decir, el proceso de la historia universal, ya que para Collingwood el conocimiento absoluto no es otra cosa que el concepto que de sí misma tiene la mente absoluta.

Collingwood describe la relación que guardan los términos de una escala filosófica de las formas usando la metáfora de la promesa y el cumplimiento. Los conceptos filosóficos sólo pueden ser inteligibles en relación con sus opuestos, la maldad no puede comprenderse sin la bondad, por ejemplo. Ambos conceptos constituyen, así, los límites extremos de una escala. Estos extremos, sin embargo, son sólo concebibles en términos abstractos: ninguna acción, por mala que sea, puede estar desprovista de un grado mínimo de bondad (o utilidad), por lo menos para su agente. Esto sugiere que cada término en la escala puede ser, por ejemplo, bueno en sí mismo, pero malo en relación con su vecino superior. En otras palabras, cada término

[67] *Ibid.*, p. 49-50.

es algo en sí mismo, pero también es una promesa incumplida, pues no realiza su esencia (la bondad en este caso) más que de un modo inadecuado e incompleto. Su cumplimiento se concreta en el término superior que, a su vez, será una nueva promesa que encontrará su cumplimiento en el término superior y así *ad infinitum*:

> El término superior es una especie del mismo género que el inferior, pero difiere tanto en grado, como en una encarnación más adecuada de la esencia genérica, cuanto en clase, como una encarnación específicamente diferente [...] Lo superior niega, pues, a lo inferior y al mismo tiempo lo reafirma. Lo niega como una encarnación falsa de la esencia genérica; y reafirma su contenido, esa forma específica de la esencia, como parte integrante de sí misma [...] Cada término de la escala resume, pues, la totalidad de la escala en ese punto. Donde quiera que nos coloquemos en la escala, nos colocamos en un punto de culminación.[68]

Lo anterior, como puede verse fácilmente, está en perfecta concordancia con la visión de Collingwood sobre el desarrollo de las formas de experiencia y con el desarrollo de la historia misma. Pero no sólo eso. Revela que la estructura de significado presente en la dialéctica de las promesas y los cumplimientos, aunque ahora abiertamente metafórica, ha penetrado en el corazón mismo del método filosófico. La tipología, de origen bíblico, sigue, en pleno siglo XX, influyendo en las respuestas que la cultura occidental se da a sí misma sobre el enigma de la historia. No obstante, el hecho de que ahora sólo sea una metáfora y se le reconozca como tal, implica una diferencia importante: como señalé en el segundo capítulo, es una muestra de que la filosofía de la historia, en sentido sustantivo o especulativo, se ha interiorizado para convertirse en una presuposición absoluta del discurso histórico, sin la cuál éste sencillamente no es posible.

En efecto, la metafísica, entendida como el sistema u orden interno del universo y la historia, ha sido abandonada en pos de una metafísica crítica que explora la naturaleza del conocimiento. Pero este cambio, que marcó el destino de la reflexión sobre la historia y el conocimiento histórico en el siglo XX, y que cuenta entre sus precursores al propio Collingwood, no pudo romper con las estructuras

[68] *Ibid*., p. 72-73.

profundas de generación de significado propias de nuestra cultura. Más tarde, sin embargo, se volverán objeto de la reflexión en torno a la historia, como en la obra de Hayden White. Pero este nuevo cambio no pretenderá romper con esas estructuras, sino conocerlas y dominarlas. Sólo así el conocimiento histórico seguirá cumpliendo su trabajo: liberarnos del peso de la historia.

Bibliografía

ANDERSEN, Nathan, "Repetition and Re-enactment: Collingwood on the Relation between Natural Science and History", *The Southern Journal of Philosophy*, v. XLII, 2004, p. 291-311.

ANDERSON, Perry, *Los fines de la historia*, traducción de Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1997, 175 p.

ANKERSMIT, Frank R., *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 481 p.

ANKERSMIT, Frank y Hans Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, 289 p.

ARENDT, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 2006, 298 p.

BARBAGLIO, G. y S. Dianich (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, traducción de M. Olasagasti *et al*., 3 v., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

BAHTI, Timothy, *Allegories of History: Literary Historiography after Hegel*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992, 336 p.

BATES, David, "Rediscovering Collingwood's spiritual history (in and out of context)", en *History and Theory*, v. 35, núm. 1, 1996, p. 29-55.

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 8a. ed., México, Editorial Porrúa, 1998, 520 p.

BOBBIO, Norberto, *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, traducción de Lore Terracini, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, 121 p. (Breviarios, 20).

BOUCHER, David, "The Significance of R. G. Collingwood's Principles of History", *Journal of the History of Ideas*, núm. 58, v. 2, 1997, p. 309-330.

BRADLEY, A. C., "Hegel's Theory of Tragedy", en Lawrence Sargent Hall (comp.), *A Grammar of Literary Criticism*, Nueva York, The Macmillan Company, 1965, 606 p.

BULTMANN, Rudolf, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1962, 170 p.

COHEN, L. Jonathan, “Has Collingwood been misintepreted?”, en *The Philosophical Quarterly*, v. 7, núm. 27, abril de 1957, p. 149-150.

_______, “Philosophical Surveys, V: A Survey of Work in the Philosophy of History, 1946-1950”, *The Philosophical Quarterly*, v. 2, núm. 7, abril de 1952, p. 172-186.

COHN, Norman, “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, en Malcolm Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, traducción de María Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 346 p.

COLLINGWOOD, R. G., “Some Perplexities about Time: With an Attempted Solution”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, nueva serie 26, 1925-1926, p. 135-150.

_______, “Economics as a Philosophical Science”, *International Journal of Ethics*, v. 36, núm. 2, enero, 1926, p. 162-185.

_______, *Autobiografía*, traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 p.

_______, *Ensayo sobre el método filosófico*, traducción de Emilio Uranga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, 185 p.

_______, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, traducción de José Luis Cano Tembleque, Barcelona, Barral Editores, 1970, 199 p.

_______, *Idea de la historia*, traducción de Jorge Hernández y Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 323 p.

_______, *Religion and Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, 219 p.

_______, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, 327 p.

_______, *The Idea of History*, edited with an introduction by Jan van der Dussen, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1994, LII-510 p.

_______, *The idea of Nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, 183 p.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, 1990, t. III.

CROCE, Benedetto, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, segunda edición española corregida y aumentada conforme a la quinta edición italiana, traducción de Ángel Vegue, prólogo de Miguel de Unamuno, Madrid, Francisco Beltrán Editor, 1926, 534 p.

D'HONDT, Jacques, *Hegel*, traducción de Carlos Pujol, Barcelona, Tusquets Editores, 2002, 408 p.

DANTO, Arthur C., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, traducción de Eduardo Bustos, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989, 155 p. (Pensamiento Contemporáneo, 5).

DÍAZ MALDONADO, Rodrigo, "Las concepciones de la trama de R. G. Collingwood, H. White y P. Ricoeur. Ensayo comparativo", *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, número 55, mayo-agosto de 1999, p. 4-15.

DICKEY, Lawrence, "Hegel on religion and philosophy", en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 301-347.

DILTHEY, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, versión de J. Gaos, W. Roces, J. Roura y E. Ímaz, prólogo de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 402 p.

________, *El mundo histórico*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 430 p.

________, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 426 p.

DONOGAN, Alan, "The Verification of historical Theses", *The Philosophical Quarterly*, v. 6, núm. 24, julio, 1956, p. 193-208.

DRAY, William H., *History as re-enacment. R. G. Collingwood's Idea of History*, Nueva York, Oxford Univesity Press, 1999, XII-347 p.

________, "R. G. Collingwood on the Reflective Thought", *The Journal of Philosophy*, v. 57, núm. 5, marzo, 1960, p. 157-163.

DUCASSE, C. J., "Mr. Collingwood on Philosophical Method", *The Journal of Philosophy*, v. 33, núm. 4, febrero, 13, 1936, p. 95-106.

DUJOVNE, León, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 197 p.

DUSSEN, W. J. van der, *History as a science. The Philosophy of R. G. Collingwood*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1981, 480 p.

ELIADE, Mircea, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, traducción de Willard R. Trask, Nueva York, Harper Torchbooks, 1959, 176 p.

FLÓREZ, Ramiro, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, 458 p.

FRYE, Northrop, *Words with Power*, Nueva York, Harcourt Brace Javanovich Publishers, 1990, 342 p.

_______, *Anatomy of Criticism*, with foreword by Harold Bloom, Oxford, Princeton University Press, 1990, 383 p.

_______, *El gran código*, traducción de Elizabeth Casals, Barcelona, Gedisa, 2001, 281 p.

_______, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace & Company, 1982, 261 p.

GADAMER, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 2001, 150 p.

_______, *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 703 p.

GAOS, José, "Notas sobre la historiografía (1960)", en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 208 p. (SepSetentas, 126), p. 66-93.

GARAUDY, Roger, *El pensamiento de Hegel*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Seix Barral, 1974, 310 p.

GARDINER, Patrick (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 1974, 224 p.

GILLESPIE, Michael Allen, *Hegel, Heidegger, and the ground of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 217 p.

HAMPSHIRE, Stuart, "Vico and the contemporary philosophy of languaje", en Giorgio Tagliacozzo y Hayden White (eds.) *Giambattista Vico. An international symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, 636 p., p. 475-481.

HARRIS, Errol E., "Collingwood's Theory of History", *The Philosophical Quarterly*, v. 7, núm. 26, enero de 1957, p. 35-49.

_______, "Collingwood on Eternal Problems", *The Philosophical Quarterly*, v. 1, núm. 3, abril, 1951, p. 228-241.

HEARNSHAW, L. S., "A Reply to Professor Collingwood's Attack on Psychology", *Mind. New Series*, v. 51, núm. 202, abril, 1942, p. 160-169.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusto Mondolfo, 2 v., Buenos Aires, Hachette, 1956.

_______, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, México, Casa Juan Pablos, 2002, 400 p.

________, *Escritos de juventud*, traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 476 p.

________, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 483 p.

________, *Introduction to the Philosophy of History*, translated by Leo Rauch, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1988, 106 p.

________, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p.

________, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 534 p.

________, *Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, 595 p.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996,189 p.

HODGES, H. A., *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1944, 174 p.

HUGHES, H. S., *Consciousness and Society. The reorientation of European social thought 1890-1930*, Londres, MacGibbon & Kee, 1959, 433 p.

HUIZINGA, Johan, *El concepto de la historia y otros ensayos*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 452 p.

ÍMAZ, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946, 345 p.

INNERARITY, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993, 212 p.

JAMES, O. E., *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, 267 p.

JENKINS, Keith (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, 443 p.

KAHLER, Erich, *¿Qué es la historia?,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 216 p.

________, *Nuestro laberinto*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 374 p.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Santillana Ediciones, 2004, 690 p. (Clásicos Alfaguara).

________, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Editorial Porrúa, 1987, 376 p.

________, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p.

________, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merril Educational Publishing, 1979, 154 p.

KAUFFMANN, Walter, *Hegel*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Editorial, 1968, 453 p.

KIERKEGAARD, Sören, *Fear and Trembling/Repetition*, edición y traducción de Howard V. Hong, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, 420 p. (Kierkegaard's writings, IV).

KLIBANSKY, Raymond y H. J. Paton (eds.), *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford, England, The Clarendon Press, 1936, 363 p.

KOJEVE, Alexander, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, 190 p.

KÜNG, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, traducción de Rufino Jimeno, Barcelona, Herder, 1974, 782 p.

________, *El cristianismo: esencia e historia*, traducción de Víctor A. Martínez de Lapera, Madrid, Editorial Trotta, 1997, 950 p.

________, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, traducción de Víctor A. Martínez de Lapera y Gilberto Canal, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 718 p.

LLEWELYN, John E., "Collingwood's Doctrine of Absolute Presupposition", *The Philosophical Quarterly*, v. 11, núm. 42, enero de 1961, p. 49-60.

LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, 612 p.

________, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, traducción de Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956, 322 p.

MARX, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traducción de Peter Heath, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1975, XXIII-111 p.

MEYERHOFF, Hans (ed.), *The Philosophy of History in our time*, Nueva York, Anchor Books, 1959, 350 p.

MILLER, J. Hillis, *Fiction and repetition. Seven English Novels*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1988, 250 p.

MINK, Louis O., *Historical Understanding*, editado por B. Fay, E. O. Golob y R. T. Vann, Ithaca, Cornell University Press, 1987, 294 p.

________, *Mind, History and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*, Middletown Connecticut, Wesleyan University Press, 1987, 277 p.

NADEL, Georg H. (ed.), *Studies in the Philosophy of History. Selected essays from History and Theory*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1965, 220 p.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, segunda edición aumentada y corregida, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 195 p.

ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, 6a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1956, 209 p. (Colección Austral, 151).

PALMIER, Jean-Michel, *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 118 p.

PANNENBERG, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, traducción de Rafael Fernández de Mururi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, 415 p. (Hermeneia, 46).

PLATÓN, "Timeo", en *Diálogos*, v. VI, introducción general de Francisco Lisi, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, p. 149-153.

REITER, Robert E., "On Biblical Typology and the Interpretation of Literature", en *College English* [An Oficial Organ of the National Council of Teacher of English], Richard Ohomann (ed.), Middletown, Connecticut, Wesleyan University, v. 30, núm. 7, abril de 1969.

RICOEUR, Paul, *Historia y narratividad*, traducción Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós, 1999, 230 p.

________, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción, Agustín Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 684 p.

________, *Tiempo y narración I*, traducción de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995.

RUBINOFF, Lionel, "The relation between philosophy and history in the thought of Benedetto Croce and R. G. Collingwood", en Michael Krausz (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1972, 368 p.

________, *Collingwood and reform of Metaphysics. A study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, 413 p.

RYLE, Gilbert, "Mr. Collingwood and the Ontological Argument", en *Mind. New Series*, v. 44, núm. 174, abril, 1935, p. 137-151.

SCHACHT, Richard, *Hegel and after; Studies in Continental Philosophy Between Kant and Sartre*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975, 297 p.

SCHAEFFLER, Richard, *Filosofía de la religión*, traducción de José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, 302 p.

SKAGESTED, Peter, *Making sense of history. The philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1975, 118 p.

TEYSSEDRE, B., *La estética de Hegel*, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1974, 137 p.

TREBOLLE BARRERA, Julio, *La Biblia judía y La Biblia cristiana. Introducción a la historia de La Biblia*, Madrid, Trotta, 1993, 710 p.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 4 v., introducción y traducción de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 2000.

VANHEESVIJCK, Guido, "R. G. Collingwood and A. N. Whitehead on Metaphysics, History and Cosmology", *Process Studies*, v. 27, núm. 3-4, Otoño-Invierno, 1998, p. 215-236.

WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973, 448 p.

El historicismo idealista: Hegel y Collingwood.
Ensayo en torno al significado del discurso histórico

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir en offset el 2 de abril de 2010
en Tipos Futura, S.A. de C.V., Francisco González Bocanegra 47-B,
colonia Peralvillo, México, D. F.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Book Antiqua
de 10.5:12, 10:11 y 8:9.5 puntos, estuvo a cargo
de Sigma Servicios Editoriales
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos,
consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado de Israel Rodríguez

La formación de la conciencia histórica es uno de los temas más recurrentes en el ámbito de la teoría de la historia contemporánea. En estos estudios es posible resaltar una constante: la enorme influencia que han ejercido en este campo los trabajos de Hegel y Collingwood. Sus obras no sólo son representativas de dos de los periodos más estimulantes y complejos de la historia intelectual de Occidente, sino que en ellas es posible encontrar las raíces de muchas de las características más atractivas e inquietantes de la conciencia histórica en nuestros días.

Esta obra se ofrece como una reflexión en torno a los planteamientos metafísicos y epistemológicos de Hegel y Collingwood. El objetivo principal es vincular estos aspectos con las preocupaciones teóricas actuales relativas a la naturaleza del discurso histórico y sus procesos de generación de significado. Esto se logra a través del uso y combinación de novedosas técnicas del análisis historiográfico. El resultado es una obra original y rigurosa, que pretende revalorar una de las tradiciones más importantes del pensamiento occidental: el historicismo idealista.

Rodrigo Díaz Maldonado es doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador titular del Instituto de Investigaciones Históricas de dicha universidad. Ha sido merecedor del Premio Edmundo O'Gorman, otorgado por el INAH a la mejor tesis de licenciatura en el campo de la historiografía y teoría de la historia (1999) y de la mención honorífica del mismo premio por su tesis de doctorado (2008). Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Imagen: René Magritte, *La reproduction interdite*, 1937, óleo sobre tela, 81 x 65 cm, Museum Boymans-van Beuningen, Rotterdam.

Portada: Deikon






ISBN 978-607-02-0879-9
9 786070 208799 >